فهرس مافی هذه الرسالة

فوائد بحر العلوم

رسالة استصحاب آقا

وشرح وافیه بحر العلوم

وحاشیتی آقا و معالم

ودرة النجف فی الرد علی الاشاعرة

بسم الله الرحمن الرحيم

قد جرت عادة الاصوليين بتعريف اصول الفقه لكلا المعنيين
الاضافي والعلمي ووجه الاخير ظ لانه المقصود بالبيان واما الاول
فالفائدة فيه اما اظهار المناسبة المصححة للنقل او التنبيه على توافق
المعنيين في المصداق وصحة ارادة كل منهما عن اللفظ لانتفاء المحذور
يعرف الاضافي بمعرفة المضاف والمضاف اليه والاضافة وهي
هنا لامية كما هو الغالب فيها اذ ليس الفقه عين الاصول ولا ظرفا لها
على التحقيق فلا يكون بيانية ولا ظرفية والاصول جمع اصل وهو لغة
ما يبتني عليه الشيء كما قالوه واليه يرجع ما في القاموس من انه اسفل الشيء
وفي الاصطلاح يتاتى لمعان منها الدليل يقال الاصل في المسئلة الكتاب والسنة
اي الدليل فيها ذلك وهو بالمعنى الاول يصدق على اللغة والنحو والحساب
وغيرها من مبادي الفقه بخلاف الثاني فان معناه ادلة الفقه وهو منطبق
على المعنى العلمي ان اريد به العلم بالادلة الاجمالية وادخل فيها العلم بحال المعنى
والمستفتي لتعلقهما في الجملة وكذا لو خرج ذلك عن الحد وجعل البحث عنه في
الاصول على سبيل الاستطراد كما يفهم من تركه في بعض الحدود واما الفقه
فهو في اللغة بمعنى الفهم او جودة الفهم كما يفهم من قول بعضهم انه الذكاء والفطانة
وفي اصطلاح الشرعية هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
والمراد بالعلم التصديق فانه المعروف منه في اللغة والمتبادر من اطلاقه
في العرف لا خصوص التصور ولا مطلق الادراك الشامل له وللتصديق والا
يعم المجتهد والمقلد والحاكم والمتردد بل المسلم والكافر فان التصور يحصل للكل

وليس فيها بالضرورة ويمكن الحمل على الادراك مع اخراج التصور عنه بالادلة فان الدليل هو الحجة دون قول الشارع لكن يلزم
يقال الصدق اسم للاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال فيرجع الى التصديق والحكم
يطلق على التصديق والمسائل التي هي المحمولات والنسبة الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب و
الندب والحرمة والكراهة والاباحة وعليها مع الاحكام الشرعية الوضعية كالصحة والبطلان
والحكم بكون الشيء سببا لامر شرعي او شرطا او مانعا وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم
بان اللفظ موضوع لمعناه المعين له شرعا ولا يختص بالخمسة المذكورة اولا وان اوهم بعض عبارات
القوم بل كلما استند الى الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي والمناسب لاصطلاح
المتشرعة من المعاني المذكورة احد الثلاثة الاخيرة دون ما تقدمها من المعاني اما في الاول منها
من الفساد او التكلف الخارج عن الحد وفي ما بعد الجمع من عدم الملاءمة لتردد الاحكام عندهم
هنا بين الواقعية والظاهرية واولى الثلاثة الاخيرة بالارادة هو الثالث فان الخطابات المذكورة
هي ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه هو العلم بالمدلولات الحاصلة من الادلة ثم العلم بالادلة بعضها
وان توقف العلم بها عليه ضرورة اذ العلم بالشيء هو العلم الحاصل عن الشيء فحمل الاحكام على الخطابات
مع اشتماله على غير مستقيم واما الخمسة المشهورة فيضعف الحمل عليها لانه يجب الفقيه عن الاحكام
الوضعية في جميع ابواب الفقه خصوصا المعاملات فان المقصد الاهم فيها بيان الصحة والبطلان
فلا داعي الى التحقيق بغيرها والتزام الاستطراد فيها على كثرتها والى ارتكاب التاويل في الاحكام
الوضعية بما يرجع الى الشرعية فانه على تقدير صحته تكلف مستغنى عنه ولزوم الاستغناء عن
قيدي الشرعية والفرعية كاحتمال قصد الايضاح فيهما دون الاحتراز اذ مشترك بين الوجوه الثلثة
فلا يتم بذلك بعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا
فرعيا كما هو الظاهر منا خصوصا في مقام تفسير الاحكام فان علم الاحكام هو علم الفروع ولو
اريد الاعم ولو في البعض كالوجوب فالقيد لاخراج الذاتيات ويخرج بالاحكام العلم بقيام
زيد وقعود عمرو وبالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلا في سائر العلوم والصنائع او مقتضى
العادة او العقل المحض وبالفرعية العقائد الدينية وبالادلة يخرج العلم بفروعات
الدين او المذهب بجعلها منفكة عن الدليل وكذا علم الله تعالى انفسه عن النظر وعلم الملائكة و

على التقديرين
خروج العلم
بالموضوعات
الشرعية المتعلقة
بالفروع كالقاطع
العبادات فانها
من الفقه وليس
للعلوم لتفصيلية
ويندفع بارادة
الحكم بكونها
لمسمياتها الخاصة
كما يقال

والانبياء والائمة لا يحتاجون في استناده الى الاسباب القطعية الضرورية وتنزههم عن الظن بدليل العصمة عن
الخطأ وعن القصر على النظر وان ادى الى اليقين لعلو منصبهم عنه وكان العلم الضروري ادعى
الى القبول فيجي حصوله بقاعدة اللطف والعهدة فيه طريق السمع وتوسط الاسباب لا ينافي
الضرورة فانها وسائط في الثبوت لا في الاثبات والعلوم الضرورية كلها ذوات اسباب لكنها
غنية عن النظر في اسبابها بخلاف النظرية وعلى القول بان علمه سبحانه بالاشياء لعلمه بذاته الذي
هو سبب للعلم بمعلوماته فانه يلزم ان يكون علمه تعالى سببيا لا استدلاليا والدليل غير السبب فلا
يحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في الادلة واحترز بالتفصيلية عن علم المقلد في المسائل
التقليدية فانه عن دليل اجمالي مطرد في الجميع وهو ان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به
المفتي فهو حكم الله في حقي وتعدد الموضوع وهو المشار اليه بهذا لا ينافي الاجمال بل يحققه
اذ لا اجمال الا اذا تعدد وكذا انشاء علمه الى الادلة التفصيلية بواسطة المجتهد حيث استند
الى قوله المستند اليها لان العموم من الصناعة الاستناد اليها ابتداء من غير واسطة ولا
علمه باختلاف عبارات المجتهد وضوحا وخفاء واختلافها في كيفية نظره الى مراتب الثبوت
عنه كسماعها بالمشافهة او بالواسطة مع قلة الوسائط او كثرتها وكذا اختلاف المجتهدين في الفقاهة
والعدالة لما جزنا الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل فان هذا كله لا يقتضي استناد
المقلد الى الادلة التفصيلية اذ المراد بها ادلة المسائل المنقولة لها شرعا والامور المذكورة
خارجة عنها وان اتفقت تفصيلا في علم المقلد من جهة اخرى وقد يستغنى عن هذا القيد
بدلالة الادلة على التعدد المنفي في علم المقلد وانما لم يكتفوا لاحتمال الارادة الجنسية خصوصا
مع حمل الاحكام على البعض ولو قيل في تعريف الفقه انه العلم النظري بالمسائل الشرعية
الفرعية عن حجة تفصيلية لكانت القيود مع وضوحها احترازية لا ايضاحية وفي التعريف
سؤالات مشهورة احدها سؤال العلم وهو ان معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على
الادلة الظنية كاخبار الآحاد التي هي ظنية سندا ودلالة وتعارضا وعلاجا وقد
يطرقها الوهن والخلل لكثرة الاخبار الكاذبة وتسامح الثقاة والزنادقة والرواة
الصادرة عن التقية واقصى ما يحصل منها غالبا لكثرة الاحتمالات المانعة من العلم اي في مراتب

الظن فكيف اطلق عليه العلم وهو كما يعرف اسم للاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهذا انما يرد على المخطئة
القائلين بان الله تعالى في جميع المسائل والوقائع حكما واحدا يجيء في الواقع لا يختلف باختلاف الادلة
ولا يتعدد بتعدد اقوال الفقهاء وان المجتهد الطالب لهذا الحكم قد يصيبه بالدليل الظني وقد يخطئ كما
هو شان الظن ولكن المخطئ معذور ماجور بما ادى اليه نظره من الامور فهو في كل مسئلة ظنية ظان
بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري وهو الحكم الثابت الذي رفع التكليف به بعد تقدمه
الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين هما ان هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني
فهو حكم الله في حقي فان الاولى وجدانية والثانية اجماعية وتقتضيهما القطع بالحكم الظاهري
لا الواقعي فان القطع به بهما طريقة الظن فمتنع على هذا الاصل وانما يتاتى على راي المصوبة
بناء على اصلهم الفاسد واعتقادهم الكاسد من ان الحكم الواقعي الواحد وتوهم بان حكم الله في
كل شيء هو ما ادى اليه اجتهاد المجتهد بن يتعدد حكم الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال وتخلف
باختلاف الانظار وخطاء المصوبة كاصابة المخطئة معلوم بالادلة العقلية والنقلية ظاهر على
اصول اصحابنا الامامية فلا بد من التاويل ورد الحد الى ما ينتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل
العلم على المعنى الاعم من اليقين والظن او حمل الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية واما
حمل العلم على خصوص الظن كما صنعه بعضهم فليس بجيد ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول
اليقين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه وهو من الفقه يجب
دخوله في حده وليس الا بارادة العموم من احدهما ولا ينتقض بالاحكام الضرورية لخروجها
بقيد الادلة كما تقدم واطلاقه في كل من العلم والحكم على المعنى الاعم شايع كثير وبكل منهما يندفع
المحذور وقد اجيب المشهور بان الظن وقع في طريق الحكم لا في نفسه وفيه الطريق لا ينافي
قطعية الحكم فان اراد وانما الحكم المعنى الاعم رجع الى الوجه الثاني وصح على قول المصوبة والمخطئة
معا وان اراد واخصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الاطلاق اختص بالمصوبة ولم يصح
على قول غيرهم قال في المعالم وكانه لم يتنبه غيره ممن لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن
حقيقة الحال والاصوب حمله على كلام اصحابنا على الاعم ليوافق ما اتفق عليه من بطلان
التصويب وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة يخصص فيما ذكرنا من الوجهين والثالث

لها وقد يتعين الاول نظرا الى ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري بالدليل الاجمالي المنفرد دون التفصيلي يخرج
عن الفقه بقيد التفصيلي كعلم المقلد وفيه نظر اذ التفصيل ملحوظ في علم المجتهد قطعا فانه في قوله هذا
ما ادى اليه فكري ناظر الى تفاصيل الادلة ووجوه الدلالة وجهات الترجيح في كل مسئلة مسئلة فان
عبر عنها بتلك العبارات الاجمالية فانما اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة بخلاف علم المقلد فانه
عن دليل اجمالي لحض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو ظ نعم يمكن ترجيح الوجه الاول بظهور
التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير فانها خصوص الايات والاصول والاجماعات المستدل
بها في الفقه على اعتبار المسائل والتفصيل فيها لكونها ادلة لهم معلوم واما على الثاني فالدليل
ما سبق من الحقيقتين ورجوعهما الى التفصيل في تلك الادلة انما يعرف بدقيق النظر فكان البناء
على الاول ويرجحه ايضا مع تباين الاحكام الواقعية من مطلق الاحكام ان قصد الفقيه وغرضه
الاصلي معرفة تلك الاحكام وبذل الجهد في تحصيلها من الادلة وهو التفقه في الدين الماخوذ
في الكتاب والسنة فان المعقول منه هو طلب الاحكام الواقعية الالهية التي سنها الله تعالى لعباده
وبينها النبي والائمة صلوات الله عليهم وجعلوا العارفين بها نوابا وحكاما كما في الحديث المشهور
انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما
فاني قد جعلته عليكم حاكما وعرف الاحكام في هذا ونحوه الى الاحكام الظاهرية في غاية البعد
لخلاف التعرف في العلم والمعرفة بالحمل على ما يشمل المظنة فانه قريب جدا ومن المعهود المقرر بداهة
الظن وقيامه مقام العلم اذا تعذر فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعذر هو الظن به لا القطع
بنفيه وقول النبي هذا حلال وهذا حرام وهذا صحيح وهذا باطل من دون تقييد بجهة لخصوصية
تقتضي ان يكون ظرفها الواقع كما هو شان القضايا المطلقة مع ظهور تقيده في المسائل العملية
فيكون مقصودا في غيرها فان كلامهم في الكل جار على نمط واحد ويدل على ارادة الواقع في تلك
الاحكام تعلم الخلاف في اكثرها ولحمل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري فانه في حق
كل مجتهد ما ادى اليه ظنه ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم عليها بالادلة التفصيلية
المتضمنة لاحكام الفروع ولا ريب ان مدلولها الاحكام الواقعية دون الظاهرية فيكون الاحكام
في المطالب كذلك ليتطبق الدليل على المدلول ويتم التقريب من دون تكلف واذا كان المراد بالحكم في

كلامهم هو الحكم الواقعي كان المراد ما يعم الظن ضرورة امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظني
على ان اشكال العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كاللغة والنحو
والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا ينافي فيها الا بتكلف شديد فيما كان من مبادي
الفقه واما غيرها من العلوم الظنية التي لا تعلق لها به كالطب والرمل والنجوم والعيافة والاعداد
فالوجه فيها منحصر في الظن فيضع البناء عليه في الكل لاستقامته والمراد ان لا يكون ترجيح
بعضها بغيره فان اخراجه عن نظائره الكثيرة وتخصيصه من بينها تحكم ظاهر هذا ما قصدناه
الانتصار للوجه الاول وقد تبين للثاني ببقاء العلم في حقيقته واستعماله الشائع وان مدار
العمل على الاحكام الظاهرية ينبغي ان يكون الفقه هو العلم بها لا الظن بالاحكام الواقعية الحقيقية
وان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعا بما يحصل بغير الفقه من الادلة التفصيلية وليس بفقه
فلا بد من تخصيصه بالظن المخصوص وهو مع ما فيه من التجوز الغير المهجور من الحد لا يكاد يسلم
من الدور فان الظن المعتبر هو ظن الفقيه المتوقف معرفته على معرفة الفقه مع ان الظن بالحكم الواقعي
بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت في الواقع يستلزم القطع به فيجب ان يراد من الظن بالحكم الواقعي الظن
بواقعية الحكم والظاهر انه هذا الظن غير الفقه وايضا علم المقلد بالاحكام علم قطعي حاصل من
الحقيقتين القطعيتين كما مر جوابه وقد اخرجوه من الفقه بقيد التفصيل ومقتضاه دخوله فيما
تقدم من التعريف فلا يكون المراد بالاحكام خصوص الواقعية كما يقتضيه الوجه الاول والا لخرج علم
بقية الاحكام ولم يتوقف على شيء اخر والظاهر مع قطع النظر عن ذلك ان علم المجتهد والمقلد بالاحكام
بمعنى واحد ولا كان علم المقلد في المسائل الظنية بمعنى القطع بالاحكام الظاهرية كما
علم المجتهد كذلك ودعوى ان علم المجتهد بها هو الظن بالاحكام الواقعية وعلم المقلد هو القطع
بالاحكام الظاهرية محض مع بقاء العلم على ما هو من القطع **فائدة** ظاهر الحكم على شيء
يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يصدق الحكم صارف يعرف عنه ولذا لم
يصح قولنا زيد اسد والحيثية مع الابا بالارجاع الى التشبيه البليغ وكانه معناه زيد كالاسد
لا اسد والحيثية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة
بين مقام الحمل ومقام التشبيه ونظائره ختام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات

المحمول ومن افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض افرادها المجازية كان استعمالا للماهية الموضوعة
لافادة المجاز بالتشبيه لافادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد من حقيقته
ولذا حمل عليه ذلك الحمل المواطاة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح الحمل على
الافراد المشابهة للافراد الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب خلاف الظاهر من اللغة لزم ان
لا يفرق بين قولنا زيد انسان وزيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد
صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين فاذا حكم الشارع بحكم على شيء وامكن فردية الموضوع عن
المحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات المتوقفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله
على وجه التحديد فالواجب هو البناء على الظاهر اي الظاهر من الحمل كما عرفت وهو كون الموضوع
من افراد المحمول حقيقة وبنى الامر على الظاهر من دون معارض وذلك كقوله الارنماس
في الماء دفعة غسل ونية الاشتراك مع الاكل سهوا صوم الجزء ذلك واحياء الاخرس واشارته
صلوة وان لم يكن على حقيقته فهناك صور احدها ان المحمول من الاوصاف الغالبة للموضوع
لا ينفك في الغالب ان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء
النازل بشهوة ودفق فانه الحيض ربما كان اصفر بارد والمني ربما يكون بشهوة ودفق مع ان
ذلك حيض ومني قطعا وح فلا يمكن ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض هو دم اسود حار
وكل مني هو خارج بشهوة على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود
في الغالب والمني خارج بشهوة في الغالب لكن ليس المراد هنا بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف
في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تترتب في الاحكام
الشرعية وقيام الشارع في بيان الاحكام الشرعية بالتكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا
يرجع اليه عند الاشتباه والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع فيستعلم بوجود
الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها والمقصود بيان الامارات الظنية والعلامات الغالبة
فيبنى عليه الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت الاصابة بان كان من افراد الموضوع او
اتفق التخلف بان لم يكن منه وذلك لانا لا نعلم ان مراده قوله الحيض دم اسود بان يريد وضع
لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي الى معنى آخر لان الاحكام الواردة على

الحائض

الحائض انما هي التي اتصفت بالحيض لغة وعرفا وذلك لا الحكم على سائر الحقائق العرفية كقولنا الماء مطهر
وماء الورد غير مطهر والبول نجس والدم نجس **فائدة** الضابط فيما يورده اللغويون في كتب اللغة
ان يكون لغة باتية مستمرة فلم ينبهوا على خلافه فان الغرض لا يخلي من تدوين اللغة وجمعها ان
تكون الكتب المدونة فيها مرجعا لمن يأتي من العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من الاخبار و
الاشعار ومع احتمال النقل والهجر فيما ذكروه لا يتأتى الغرض المذكور قطعا فادعاء النقل الخالف
للاصل لا يجوز الا لدليل يقطع العذر ويوجب الانتقال **فائدة** تبادر الظهور افراد اللفظ وكثرتها
بالقياس الى الحالات اللفظ لا يوجب النقل ولا يقتضي الوضع كيف وجميع الالفاظ الموضوعة للمعاني
الكلية يتبادر منها الافراد الشائعة المتعارفة وقلما يتفق ان يكون افراد الكلي متساوية في
الظهور والسبق والتبادر الى الفهم على الغالب خلافا لهما في ذلك اما لكون الكلي بالنسبة اليها
مقولا بالتشكيك كان يكون بالنسبة الى البعض اشد واولى من البعض الآخر فان الاشد والاولى
اظهر من غيره عند اطلاق المشكك او لغير ذلك من الاسباب الخارجية ككثرة الوجود و
ندرته وشدة الاحتياج واتحاد اللفظ المستعمل وتعدده ووضوح تحقق المعنى لا في الافراد
الظاهرة الفردية وخفائه وخصوص مناط التسمية بنفسه او بواسطة امر خارج الى غير ذلك من
الاسباب التي تختلف بها حال الافراد وضوحا وخفاء ومع ذلك فاستعمال اللفظ في الاعم حقيقة
في تلك الصور كلها وليس من المجاز في شيء ولذا لو وقع التصريح بالعموم كان اللفظ مستعملا
في معناه الحقيقي غير معدول به عن معناه الاصلي ولا امر اعانية وجود العلاقة بينه وبين غيره
كما هو شأن المجاز وبالجملة فالتبادر الذي هو من علامات الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ
نفسه من دون التفات الى ما هو خارج عنه كالكثرة والشهرة وغيرهما واما التبادر الحاصل
بالاسباب الخارجية عن اللفظ فلا يدل ذلك من امارات الحقيقة **فائدة** ذهب كثير من ائمة اللغة
والنحو الى ان الواو تفيد الترتيب كالكسائي والفراء وهشام وابي عبيدة القاسم ابن سلام و
الاخفش وقطرب وثعلب وغلامه وابي عمرو الزاهد والدينوري والزبيدي وابن درستويه وجماعة
من الاصوليين والفقهاء ومنهم الشافعي والغزالي والرازي في تفسيره وشيخنا في الرسالة
النيسابورية وظ يب ومنه في تتميم التذكرة واصول المشتي والشهيد على ما يظهر من الذكرى

ولا من احتج بها على الترتيب بين الاعضاء في الغسل وهو كثير في كلام الاصحاب وليس القول بها شاذا
كما ظن ولا فائدة ترجحان التأسيس على التأكيد وغلبة الترتيب على غيره
سيما العكس في تمهيد القواعد والقاموس والتسهيل انما للترتيب كثير والعكس قليل وزيد في غير
التمهيد ترجحان الحقيقة فيحمل عليها عند الاطلاق ثم على الترتيب حرج بذلك الازهري وتا
انه تحقيق للواقع لا قول ثالث وهذا مع تصريحهم بانما المطلق الجمع كما هو المشهور ويحتمل ان
المراد نفي الاختصاص بحسب الوضع فلا ينافي رجحانه لا رجحانه لكثرة الاستعمال الجاري على
سنن البلاغة في الغالب ولعله المقصود في قول المثبتين فيسقط الخلاف بينهم وبين النافين
ويصح القولان معا ويرجع الاثبات الى غلبة الترتيب فطلق لكن المشهور عن الفراء انها
للترتيب اذا استعمال الجمع وحكي ذلك عن الفارابي ويلوح ما نقلوه عن هشام والدينوري وهو
مبني على غلبته على العكس دون الجمع فيوافق ما تقدم عن ابن مالك وغيره واحتمال الوضع فيه
ابعد من الاول لان الدلالة الوضعية تابى الاشتراط بخلاف الخارجية اذا الغالب اختلاف افراد
الموضوع له في الظهور فالحق ان الواو لا تفيد الترتيب وضعا لعدم التزام القرينة في الاستعمالات
الجارية على خفائه وخفاء العلاقة فيها وعدم ظهور ملاحظة الاستعمال ووقوعه كثيرا
مع الجهل بالحال ولمبالغة سيبويه في النفي حتى كرره في خمسة عشر او سبعة عشر موضعا من
كتابه واطبات جماهير اهل الادب على ذلك كما قاله الامدي ودعوى الميرابي والفارسي في
السهيلي والمحقق في الاصول الاجماع عليه ونفى ابو علي منهم انه قول جميع اللغويين
والنحويين والبصريين والكوفيين وهذا يقوي ما قلناه في تمثيل كلام القوم فيعود النزاع
لفظيا ولو كان معنويا فانه جعل الخلاف في مطلق الدلالة فالترجيح لقول المثبتين ولا
فالقول قول النافين وقد علم مما ذكر ان الواو اما ان تدل على الترتيب صلاة او تدل
عليه بالوضع او الاستعمال اما مطلقا او اذا استعمال الجمع فالوجوه فيه خمسة اضعفها الاول
فائدة الحكم ينقسم الى حكم شرعي وهو ما يكون تعلقه بها من حيث الاقتضاء او
التخيير وينقسم الى اقتضاء الحتمية المشهورة وصفي وهو ما يكون تعلقه بها لا من تلك
الجهة بل لمجرد وضع الشارع وينقسم الى السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان فالسبب

فايلزم

فايلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما ذكره الشهيد في قواعده وغيره وفيه نظر من وجوه الاول
ان كون السبب بحيث يلزم من وجوده الوجود يقتضي ان يكون علة ومقتضيا لحصول المسبب مع انهم كثيرا
ما يستعملون لفظ السبب فيما لا يعلم كونه علة ومقتضيا بل يحتمل كونه من الامارات الكاشفة عن العلة
بل ربما يقطع في كثير من موارده كما في قولهم الزوال سبب لوجوب الظهرين والغروب سبب للعشائين
فان الزوال والغروب ليسا علتين لوجوب الصلوة قطعا بل المقتضي هناك شيء آخر وكل منهما
امارة كاشفة عن شغل ذمته وقد يوجد ذلك بحمله على ما هو اعم من علة الثبوت والوجود وعلة الاثبات
والتقدير وان زال والغروب وان لم يكونا علتين لوجوب الصلوة الا انهما علتان للعلم بالوجوب
قطعا الثاني ان السبب انما يلزم من وجوده الوجود على تقدير انتفاء الموانع اذ مع وجود الموانع
يمتنع وجود المعلول وان وجد المقتضي اللهم الا ان يراد من السبب هنا العلة الناشئة عن مجموع
وجود المقتضي وارتفاع المانع فيصح الحكم باللزوم اذ لا استحالة تخلف المعلول عن علته التامة
لكنه يبتعد عن انظار الفقهاء والاصوليين لخالفته لاستعمالهم الثالث ان كثيرا من الاسباب
انما يلزم من وجودها الوجود ولا يلزم من عدمها العدم كما اذا تعددت الاسباب الموجبة لحصول
مسبباتها فوجود احد تلك الاسباب كاف في حصول مسببه وانتفاء مسببه انما يلزم على تقدير انتفاء
جميع تلك الاسباب الرابع ان هذه الاسباب اعني الاسباب المتعددة كاسباب الحيض والدين و
اسباب الطهارة والنجاسة يلزم خروجها عن الاقسام الثلثة السبب والشرط والمانع بتقييد
ما ذكروه في حدودها فانها من حيث كونها لا يلزم من عدمها العدم خارجة عن السبب والشرط
ومن حيث كونها لا يلزم من وجودها العدم بل يلزم منه الوجود تخرج عن المانع فيلزم عدم
انحصار الاحكام الوضعية في الخمسة المذكورة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من
وجوده الوجود والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود واما المعد وهو
ما يتوقف عليه المطلوب وجودا وعدما فهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده وعدمه واليه
والى المانع بالنظر الى احدهما خاصة والصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه ثمرة المطلوبة منه
ويقابله البطلان فهو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع اثاره **فائدة** الواجبات الموسعة الغير
المحدودة بوقت وقتها العمر وفاقا ولا يضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلانه

ح ايضا

الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب
عن كونه واجبا وذلك لان تركه جائز بلا كلام وقت بعض والا لزم منه جواز تركه في الجميع ويلزم
خروج الواجب عن كونه واجبا وباقي الواجبات المحدودة مع ظن الوفاة قبل اتيانه اخر الوقت
ويعلم ان هذا التحديد لبيان تحديد حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن بقي الواجب على عهدته او كان
قضاء بل انما هو حكم ظاهري واما نحن الواجب الجزء المحدود هو العمر كما ان حد الواجب المحدود هو
الحد المقرر له بالشرع فتامل **فائدة** الواجب قسمان احدهما ما يجب لتحقق المصلحة الموجبة فيه
نفسه وهذا هو المعبر عنه بالواجب لنفسه والسبب في وجوبه ما يشتمل عليه من المصالح المقتضية له
وثانيهما ما يجب لوجوب غيره وتوقفه عليه وهذا هو المسمى بالواجب لغيره والسبب في وجوبه هو
وجوب ما يتوقف عليه لا ثبوت مصلحة اخرى في وجوده سوى ذلك والا كان واجبا نفسيا
وترك القسم الاول موجب للعقاب على نفس الترك اي ترك ذلك المأمور به الذي هو الواجب
النفسي قطعا وهذا مما لا نزاع عليه واما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر ان تركه انما يوجب
العقاب من حيث تفاته الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه في نفسه لانه الخطاب حقيقته
كما عرفت هو الواجب النفسي الذي يتوقف وانما وجب هذا لاجل التوقف حتى انه لو لم يكن وجود
الواجب النفسي موقوفا على ذلك ولا مرتبطا به لم يجب ولم يكن لوجوبه سبب والحاصل ان الواجب
انما يستحق بتركه العقاب لتفويته المصلحة الثابتة فيه الموجبة له فاذا كانت مصلحة الايجاب
توقف الواجب عليه كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المترتبة على الواجب الموقوف لا من
حيث تركه في نفسه فالسبب الموجب للشيء ان كان امرا ثابتا في نفس ذلك الشيء مع قطع
النظر عن جميع اعباده والامور الخارجة فذلك يقتضي استحقاق العقاب على تركه ذلك
الشيء من حيث تركه لانه لم يكن مطلوبا من حيث انه هو حتى يكون تركه مبغوضا من حيث انه
تركه ويترتب العقاب على تركه كذلك وفي البين ان يترتب العقاب على ترك الشيء لكون الترك
مبغوضا للامر الذي يجب طاعته وانما يكون الترك مبغوضا اذا كان الفعل مطلوبا فاذا كان
الطلب لا يحصل بنفس الشيء كان كراهة الترك من حيث ترك ذلك الشيء الذي كان مطلوبا
بالنفس ومرادا في حد ذاته يستحق العقاب على الترك من حيث انه ذلك الترك اي من حيث انه

تركه

٢ المصلحة

تركه لا من جهة اخرى واذا كان الطلب الشيء لا لاجل غيره وحكمه مقتضيه الطلب يتوقف عليه
كان كراهة الترك من حيث انه ترك الشيء المحض الى ترك المطلوب لنفسه فيستحق العقاب من حيث
التادية الى ذلك الترك والافضاء اليه ومرجع ذلك الى استحقاق العقاب على ترك الحكم لنفسه
وايضا بجملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه فانه واجب قطعا وليس واجبا لنفسه لعدم تعلق
الطلب به منفردا وعدم توجهه اليه مستقلا فان وجوبه انما هو لوجوب الواجب لنفسه اعني الكل
المتوقف عليه عقلا ومن المعلوم ان ترك الجزء ليس سببا لاستحقاق العقاب على ترك الجزء من حيث
هو مع قطع النظر عن كونه جزء الواجب لنفسه ومع كون الكل موقوفا على الجزء بل انما يعاقب تاركه
من حيث انه تركه يفضي ويؤدي الى ترك الكل كيف ولو ثبت استحقاق العقاب على تركه من حيث
هو هو مع قطع النظر عن الجزئية لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه عن المجموع مستحقا لعقابات
عديدة من حيث ترك نفسه وترك كل جزء من اجزائه وهذا مما يقطع بفساده عقلا وشرعا
واذا كان وجوب الجزء لهذه المثابة كان الشرط كان بطريق الاولى وعلى ما ذكرنا حتى ثبت شرطية
الشيء للعبادة سواء كان المثبت له هو العقل والعادة او الشرع ثبت وجوبه لهذا المعنى ولا
يتوقف على ورود الخطاب به لان الوجوب لهذا المعنى لا يتفاوت فيه ورود الخطاب وعدمه
وانما يتحقق بتوقفه الواجب لغيره كما عرفت ولهذا يثبت وجوب مقدمة الواجب كما هو المشهور
بين العلماء الاعلام ويندفع كما قيل او يمكن ان يقال بان هذا المقام تامل جدا فانه من مزال
الاقدام ومطارح الافهام بقي هنا شيء وهو انه قد ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب لنفسه
ومحمول عليه شرعا ومعنى الوجوب هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه الذم والعقاب فعلى
هذا ينبغي اثبات العقاب على المقدمة التي ورد فيها الخطاب مضافا الى العقاب اللازم من ترك
المشروط وذي المقدمة وجوابه ان غاية ما علم من الادلة الدالة على ان الامر للوجوب هو
كونه بحيث يكون تركه سببا وموجبا للعقاب واما ان ذلك العقاب لنفسه او لافضائه الى
ترك الواجب لنفسه فما لم يقم عليه حجة ودليل اصلا فتدبر **فائدة** الاصل في الامر
الوجوب وفي الواجب ان يكون واجبا لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي كان واجبا لغيره فان
امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يكن كذلك ويترتب الندب ايضا فالاصل ان يكون مندوبا لنفسه

فائدة

فان امتنع كان مندوبا بالعرض فان تعذر انتقل الى الاباحة ومن فروع القاعدة قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا فانه يحتمل العطف على الشرط المذكور وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة والمقدر وهو
قوله ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر فالاصل يقتضي الاول مع تعادل الاحتمالين ويحتمل خروجه مثله
عن الاصل لثبوت اشتراط الواجب كالصلوة به والمراد الاصل معه غير معلوم فانه مبني على
اصالة عدم الاشتراط وقد ثبت بالعرف وقد يبنى الاصل على التبادر والفهم من اللفظ عند
الاطلاق فان الحقائق من ايجاب الشيء كونه مرادا للذاته ومطلوبا لنفسه وقد يبنى على اصالة عدم
الامر المخصوص فلا ينافي اشتراطه بدليل اخر يجتمع في مثله الوجوبات الوجوب المنفي من قبل
الامر والغرض باعتبار توقف الواجب عليه ومن الفروع الامر بالطهارة للاقامة فانه يمتنع فيه
ارادة الوجوب المنفي وهو ظ ولكنا نعرف لعدم وجوب الاقامة فيكون المراد به الوجوب
الشرطي او الندب فيدل على التوقف باشتراط الاقامة بالطهارة على خلاف المشهور وقد يقال
اذا دار الامر بين ان يكون للندب المشروط انه ينبغي لك التوقف لان الاطلاق يقتضي الوجوب
والاطلاق فان امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك
الوجوب وليس كذلك اذ لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف
وهو عند التحقيق راجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه
كالتخصيص كثير شايع وقد يقال ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في
الندب كذلك والظاهر بلوغه في الكثرة الى حد التقييد ومع ذلك كان ذلك المتبادر عند
التعارض ومثل هذا الدوران بين الوجوب الندبي مع تقييد الوجوب والوجوب الشرطي مع
اطلاقه ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لامتناع الوجوب النفسي فيه لمكان
التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به
اما مجرد بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله تعالى لا صلوة الا بطهور او بيان
وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالة الامر
على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال
به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق

المطلق والوجوب

بالنظر

بالنظر الاصولي واحترز بالكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر
للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة الا ان ينفي الاشتراط وهو خلاف الاجماع
او يخص الخطاب بغير المحدث فيترتب التقييد والمجاز معا ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان
هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فهو ضعيف هنا بالاجماع على
الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي تكليف بالوجوب الغيري مع التقييد
ومثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا بناء على ما عرفه عن الوجوب المنفي **فائدة** تعليق الحكم على
الشرط يقتضي انتفاءه بانتفاء الشرط وفاقا للشيخين والفاضلين والشهيدين وابني الشهيد
والشيخ البهائي والمدقق الشيرواني خلافا للسيد والحر العاملي والمولى البشروي وتحرير
محل النزاع ان الشرط يطلق في العرف العام ويراد به ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو في
اصطلاح النحاة والاصوليين والمتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون هو داخلا في الشيء ولا
مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية
الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او معلولية لعلة ثالثة مثل
ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء او مقارنا له الجزاء على سبيل الاتفاق من غير علية ولا مشاركة
في العلية مثل ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط بالمعنى الاولين و
انما الخلاف في الثالث ولا ريب ان مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند وجود المقدم
وانتفاء المقدم عند انتفاء التالي ولا خلاف في ذلك ايضا بل الخلاف في انها هل تقتضي
انتفاء التالي عند انتفاء المقدم الا ان يمنع عنه مانع او لا تقتضي ذلك ذهب القائلون بحجية
مفهوم الشرط الى الاول والنافون لها الى الثاني واتفق الفريقان على ان القضية الشرطية
تارة يراد بها الثبوت عند الثبوت والنفي عند النفي واخرى يراد بها الثبوت عند الثبوت
خاصة ولا يراد بها النفي عند النفي وان كلا الاستعمالين صحيح شايع واقع في الكتاب والسنة
واللغة والعرف وكلام الفصحاء والبلغاء نظما ونثرا واختلفوا في ان القضية الشرطية اذا
اطلقت مجردة عن القرائن المعينة لارادة السببية الوجودية والعدمية او الوجودية خاصة

بلغ فائدة

فحمل الاصل حملنا على الاول حتى يظهر خلافه او تبقى متردّدة بينهما حتى يثبت هو فهما بدليل منفصل
او يرجع بحكم النفي الى مقتضى الاصل فيه ذهب المتوقف الى الاول والنافون الى الثاني وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان الحكم المفهوم مخالفا للاصل واما مع الموافقة للاصل فاصل الحكم ثابت وانما اختلف
المدرك على الاول والمحدّث على الثاني والاقوى وجوب حمل القضية الشرطية على التلازم في الوجود
والعدم لنا تحقق الدلالة لغة وعرفا وعقلا وشرعا اما اللغة فلسؤال الصحابة عن سبب القصر
مع الامن ونفى ابي عبيد القاسم بن سلام وهو من اعرف الناس باللغة على اعتبار الوصف
الذي هو اضعف من الشرط بما لا يدل قوله ص مطل الغني ظلم وفي الواجد يحل عرضه وعقوبته
الزيادة على انه من غيره ليس كذلك وفي قوله ص ثم يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي
شعرا ليس المراد به هجاء الرسول ولا مطلق الهجاء والا لما علق بالكثرة والامتلاء وليس المعنى
قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف على الشرط الذي هو اقوى قولا وابلغ دلالة
ولا يعقل في التخصيص من الوصف دون الشرط فان اقل مراتبه ان يكون قيدا كالوصف وفي
شرح جمع الجوامع انما هم المخالفة الا اللقب حجة لقول كثير من اهل اللغة لها منهم ابو عبيدة
وعبيد وهم انما يقولون بمثل ذلك بعرفونه من لسان العرب وقد قال بمفهوم الشرط
جماعة من اوائل الاصوليين وهم من اهل اللغة والمعرفة باللسان ولولا انهم فهموا من التعليق
بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه لما قالوا به واحتمال الاجتهاد قائم في كل ما يقوله اهل اللغة
في المطالب النظرية فلو قدح في الحجية لم يثبت اكثر اللغة وعورض بمذهب الاخفش ونفي المنافي
وهم من اهل اللغة للعرف فان الاصل عدم النقل واما العرف فلان المتبادر من التعليق
على الشرط الانتفاء عند الانتفاء نص على ذلك جماعة من العامة ومن اصحابنا المحقق
ابن الشهيد والبهائي وغيرهم والوجدان قاض بما قالوه وتتبع الاستعمالات شاهد بصحة
ما ذكروه فان المفهوم من قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا وان
كن اولات حمل فاحلهن ان نصف حملهن وقوله سبحانه وان تنتهوا يغفر لكم ما قد سلف
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وان تعودوا نعد وقوله ع اذا بلغ الماء
قدر كر لم يحمل خبثا وغير ذلك مما لا يحصى هو الانتفاء عند الانتفاء واما ثانيا فكما يدل بالتبادر

ما لم يمنع مانع

تعودوا

ما الحكم به الوجدان وليس هذا باعتبار القرينة لانتفائها بالاصل والفرض فيكون الوضع وهو المطلوب وايضا
على ذلك ان احدنا اذا اراد ان يبين توقف امر على شيء اتى بالجملة الشرطية غير متوقف في ذلك
ولا يلزم الكثرة منه الا اذا دعى الى التاكيد داع فقد يصرح بالمفهوم والا كثيرا التصريح الايتان به متفرعا
على سابقه فيقال ان كان هذا كذا فكذا وان لم يكن لم يكن وهذا ايضا يدل على ان النفي عند النفي قد فهم
من الكلام السابق وهذا مبني عليه وتفريع يقتضيه الكلام السابق ونحن نجد هذا من عاداتنا و
من عادات الناس المستمرة ويظهر من تتبع الاجناد انهم كانوا يكتفون بذلك في مقام التفهيم
والتفاهم فلا محذور ولا تعقل ولا يلزم من فهم ذلك من اللفظ ان يكون منطوقا ولا ان يكون مساويا في
الجلاء كما قيل فان دلالة اللفظ الواحد قد تختلف باختلاف المقاصد والمنطوق ما دل عليه اللفظ في
محل النطق والمفهوم ليس كذلك فان قيل اذا كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوما من اللفظ كان اللفظ حقيقة
فيه فيكون مجازا لو استعمل ولم يقصد ذلك وهو خلاف ما يستفاد من كلام ائمة النحو وغيرهم فانهم صرحوا
التلفظ بالحقيقة مع انتفاء المفهوم وايضا صرح بذلك بعضهم قلنا لا نسلم فلتلزم المجاز لوجود دليله
وهو تبادر الغير والنص عليه من اهل اللغة وذهب الاكثرون الى خلافه بناء على قولهم في المفهوم بانه لازم
العقلية واثباتهم حجية باللزوم الغير البين واما من قال بالدلالة اللفظية فلا يتجاسر على ذلك بل هي
قضية مذهبه ولا ازم مقالته فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير قبل المجاز ونص اهل اللغة على
تعيين الموضوع له يقتضي كونه مجازا في غيره فان المجاز ليس الا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والتحقيق
هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فان معنى كلمات الشرط ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط و
انتفائه عند انتفائه فاذا استعمل واريد منها الثبوت عند الثبوت خاصة لزم الاستعمال في جزء
المعنى وهذا النوع جائز ولا شرط له وانما الشرط لعكسه وهو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل
وما نحن فيه من القسم الاول فان قيل نص علماء الاصول وغيرهم ان التعليق على الشرط انما يقتضي
التخصيص اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى سواه واما اذا وجدت فائدة اخرى فالدلالة على التخصيص
منتفية وهذا انما يصح لو كانت الدلالة في المفهوم عقلية منشأها لزوم العبث في كلام الحكيم كما
سيجيء بيانه اما لو قلنا بان الدلالة لفظية مستندة الى الوضع للتخصيص في اللغة والعرف فلا يتاتى
ذلك الا بان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى ليدل عليه فيما لم يتحقق فائدة اخرى فمثل

تنبيه

هذا بعد من الواضع بل عن هذا الوضع قلنا الوضع هنا على الوجه المعهود فان الواضع وضع ادات الشرط
لافادة التخصيص وحمل الكلام عليه ما لم تصرف عنه قرينة تمنع من ارادته ولا ريب ان ظهور غير التخصيص
من الفوائد مانع من ارادة التخصيص ليكون صارفا عن الحمل عليه كما هو الشان في كل لفظ مصروف
عن حقيقته لقرينة مانعة عنها نعم لو اريد ان التخصيص مشكوك وبعد احتمال فائدة اخرى لم يخرج
عن الظهور المعهود في المجاز فان احتمال الصارف ليس بصارف فيلزم تخصيص الوضع بما ذكر حتى
يستقيم الشرط ومعلوم ان القائل بالمفهوم لا يقول بذلك بل يحمل اللفظ على التخصيص ما لم يظهر
خلافه فان كان لاحتمال وجوبها او مساويا وانما يعدل عن ارادة التخصيص اذا ظهر ان المراد غيره وذلك
هو المعهود في المجاز فان اللفظ يحمل على حقيقته ما لم يظهر ارادة المجاز فان ظهر ذلك حمل على المجاز
لظهور القرينة الصارفة عن الحقيقة وذلك لا ينافي وضع اللفظ للمعنى الحقيقي ويحمل عليه اذا
انتفى الصارف عنه ويمكن ان يقال ان هذا الاشتراط دليل الوضع بعكس ما قاله المعترض وذلك
انه لو كان الحمل على التخصيص لدفع محذور منافات الحكمة لزم ان لا يتعين التخصيص مع احتمال غيرها
احتمالا مساويا له فان هذا المحذور يندفع بكل من التخصيص وغيره لا ظهور للتخصيص حتى يرجح
على الفائدة الاخرى بفرض المساوات نعم يتوقف في فائدة الشرطية ولا تراهم يفعلون
ذلك فانهم في هذه الصورة يحملون الكلام على ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى الامر الاخر وكيف
لا والاتفاق على ان التخصيص من جملة فوائد الشرط والقائل بحجية مفهوم الشرط والنافون
له اطبقوا ولم يختلفوا فيه وانما الخلاف في انه هل يتعين من بين الفوائد بالارادة ام لا فانا في
الحجية على اختلافهم في المدرك والمختار قالوا به وتقتضي ما قالوه ان يكون لهذه الفائدة مزية
على غيرها ولا تثبت الا مع الترجيح على غيرها من الفوائد المختلفة وانما تثبت المزية بالترجيح
لو رجحت على ما يساويها وبناء على الامور الخارجة عن اللفظ فيكون اللفظ هو المرجح لها ويعود الامر الى الوضع
كما هو الحق ولا يمكن ان يقال ان الترجيح على غيرها ليس مع فرض التساوي بل الترجيح لاجل ان هذه
الفائدة هي الراجحة حقيقة وان ما عداها من الفوائد لا يساويها فمن ثم تعينت من بينها لان
ذلك فاسد قطعا لان غيرها من الفوائد يكون اظهر منها وقد يتعين ارادته وان جاز ذلك
جاز ان يكون مساويا لها ومنه يظهر ما قلناه وقد يجاب عن ذلك بان ترجيح هذه الفائدة لغلبتها

نفي ذلك على القائل بالحجية صح

وابتناء

وابتناء التعليق عليها في الاكثر ولا ريب ان الغلبة تفيد ظنا بالارادة وهي ظنية حقيقية فلا يجب الاستناد
الى اللفظ ولو فرض معارضته الظن الحاصل من هذه الغلبة ارادة غير التخصيص من جهة اخرى وذلك
بان يكون الظن الحاصل في غير التخصيص اقوى من ظن التخصيص حتى يحصل التعادل بعدم الغلبة فلا يعلم
في وجوب الحمل على التخصيص لحصول الكافي بين الفائدتين على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب القائلين
بالمفهوم تعين الحمل على التخصيص في هذه الصورة ايضا لزم الاستناد الى اللفظ واستفادته من كلامهم
مشكل وان كان في ذلك اظهر حيث قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه ويصدق على الصورة المذكورة
ان خلاف التخصيص ظاهر غيرها هو فانه قيل ان كانت الدلالة لفظية فمن اي الدلالات هي قلنا هي
دلالة تضمنية فان الموضوع له هي الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء ودلالة اللفظ على المجموع
بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالخصوص بالتضمن وقد قيل ان الدلالة التزامية وفيه مع ما عرفت
من رجوع الانتفاء في اصل الوضع فلا يكون التزاما لان الالتزام الدلالة على الخارج اللازم وليس هذا
بخارج اذ الدلالة الالتزامية غير مجدية في الارادة الا اذا كان اللازم لازما يجب الوجود بحيث لا ينفك
عنه في الخارج والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم ولازمه الذهني مغايرة
في الخارج كما في مثل العمى والبصر فان البصر من لوازم العمى في الذهن ومن مصاديقه في الخارج والمراد
في هذا المقام ان الانتفاء عند الانتفاء مراد وتقتضي الدلالة التزامية فهو بالملزوم الذهني واللازم
غير الارادة على ان اللزوم الذهني منتف هنا فان تصور الثبوت عند الثبوت لا يستلزم تصور
الانتفاء عند الانتفاء وما قلنا تبين ان القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها تضمنية
ولكن لم اجد في ذلك تصريحا من ائمة الفن وظاهر كلامهم ينفي ذلك واما العقل فهو الذي
اعتمده الاكثر من اصحابنا المتاخرين في المسئلة وبناء على ما ذكره المدقق الشيرازي في تعليقاته
على المعالم ان اللفظ لما كان وافيا بالمطلوب والحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض يتعلق
بذكر الشرط في القضية يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم في غير محل الشرط والا لصار الشرط لغوا عبثا
لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى تركه ايضا لانه لا حاجة في ذكره وتركه فالواجب عند الحكيم
القائل تركه لئلا يعبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه في اصل الاستدلال ان
المعلوم او المظنون انحصار فائدة الفصل المذكور في انتفاء الحكم عن غير الشرط فلولاه لزم العبث فما يعتبر

بنتيجة

اولنا والمعلوم والمظنون خلو المتكلم عن العبث فيحقق العلم او الظن بان الحكم متوقف في غير محل الشرط عند
المتكلم وهذا التقريب انما يتم اذا علم انتفاء ما عدى التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع من تنبع
اذ لا خلاف في ارادة التخصيص مع انتفاء غيره من الفوائد بالكلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى
الله عن ذلك انما الخلاف في انه اذا تجرد الامر عن الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالتخصيص حتى يظهر خلافه ويترجح او لا بل الامر في ذلك متوقف على دليل منفصل والقائلون بحجية
المفهوم قالوا بالاول والنافون لحجيته ذهبوا الى الثاني فالشرط المذكور القائل بحجية المفهوم عقلية
ورجوع الى القول بعدم الحجية كما لا يخفى وقد اشار صدر المحققين الى ترجيحه على الوافية الى هذا المعنى
والى بيان الوجه تحقيقا بطور آخر فقال كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق فاذا لم
يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان يفيد فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لافادتها
هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيره من العقلاء
فيظن به ذلك لعدم استحالة العبث عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية لا فائدة
له سوى الفائدة التي ذكرناها فمنه دليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادتها
انما النزاع في صورة يكون هناك فوائد ولم يدل امر على تخصيص احدها بالارادة في نقول
انا وان رأينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مجرد اداة الشرط في بعضها يلزم الخصوص
من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مثلا ولم وهذا
يلزم من وجود احدهما وجود الآخر وهو المعنى المنطوق ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهوم
اي ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن المتبع ولنا على ان مستعمال هذا التركيب في
الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بالحيث صارت الكثرة سببا لتساويهما
وهو المعنى المفهوم الى ذهننا بل علمنا التساوي او لازمه من القرينة في اغلب افراد الترتيب
الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها
يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة اصلا او ندرته بانها من القسم الغالب
هذا هو تحقيق المقام ولكن لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره خارجا من
الاصول الثابتة عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في الدلالة

اللفظية فانا لا نسلم به الحكم المطابقة والا لزم عينه التي يكون لزومها بينا سواء كان العلاقة عقلية
او عرفية لا ينفك معها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا ولو لم يكتف بالظن هنا لانسد طريق الحكم
الشرعي علينا اذ اكثر الاحاديث خارجة عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم ولا غيرها فدعوى
الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحظور اصلا انتهى وما ذكره من منع
حجية هذا الظن مدفوع بان الظن الممنوع منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية
يجب اخذها من الشارع واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى الفقهاء يرجعون فيها
الى غيرهم من اللغة والعرف والطب واهل الخبرة من ارباب الحرف والصنائع والى القرائن
العقلية في تعيين المجازات وقد ادعى السيد المرتضى الاجماع على قيام الظن مقام العلم في كل مقام
يتعذر فيه العلم وهذا منه فان العلم بمراد الامام ع لا يكاد يحصل في موضع الا نادرا فلذا اقيم الظن
راجحا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع فيما نحن فيه ومثل هذا الاستقراء هو مستند اللغويين
والنحاة في اثبات الحقائق اللغوية والنحوية ومعلوم انه لم يبلغ العلم في جميع ما قالوه فلو لم يكن
الظن معتبرا لزم سقوط معظم اللغة المحتاج اليها واما الشرع فقوله الاخبار على ذلك منها ما روي
عن ابن ابراهيم بن تميم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل عن ابي عبد الله ع قال لم رجل جعلت فداك
ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجاب لنا فقال انكم لا تدعونه بعد فانه
تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وايه لو وفيتم لاستجاب لكم وما رواه المشايخ الثلثة
في الكافي والفقيه والتهذيب ابن عبيدة ابن زرارة سئل الصادق ع عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه قال وما يعنيان من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وفي التهذيب عنه ع اذا دخل
شهر رمضان فقد فيه شرط قال الله ومن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر
رمضان ان يخرج الخ وفي الكافي باسناده عن ابي ايوب عن ابي عبد الله ع في تفسير قوله تعالى فمن
تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يرق احد الا تعجل
ولكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه وفي تفسير العياشي عن الحسن ابن زياد قال سئلته عن رجل
طلق امرأته فتزوجت بالمتعة تحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان
طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ولا عدة

ايضا بما رواه الصدوق في معاني الاخبار وعلي ابن ابراهيم بالتفسير عن الصادق ع في قوله عز وجل في قصة ابراهيم
بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم ع فعلت وكيف
ذلك قال ان قال ابراهيم ع فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل ان نطقوا وان لم ينطقوا
فلم يفعل كبيرهم شيئا حتى نطقوا وما كذب ابراهيم ع ولا دلالة فيه على وجوب عنا والمفهوم بل
على جواز ارادته والكلام فيه وبما رواه في الفقيه في باب الشقاق في الصحيح عن ابن ابي عمير عن
هشام ابن الحكم انه تناظر هو وبعض المخالفين في الحكمين بصفين فقال المخالف ان الحكمين لعشيرتهما
الحكم كانا يريدان الاصلاح فقال هشام بل كانا غير يريدان الاصلاح قال من اين قلت هذا
فقال هشام من قول الله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فلم يجتمعا ولم يكن اتفاق
على امر واحد لم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح ولا دلالة في هذا ايضا فان
احتجاج هشام نفي اللازم استلزم نفي الملزوم وذلك من لوازم المنطوق وليس من المفهوم
في بحث وتقرير الشيخ ره تعجب من سئله عن التقصير في السفر مع الامن واجابته اياه بانه صدقة
تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته ورد منع كون التعجب لدلالة مفهوم الشرط على الاتمام عند الامن
بل لارتفاع سبب القصر وهو الخوف فيجب الاتمام لكونه الفرض الاصلي وبانه لما نزلت استغفر
لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال ص لازيدنه على السبعين
وهو دليل على انه فهم من ذلك ان حكم الزيادة غير الاصل وليس الا دلالة المفهوم ورد بمنع صحة
الخبر لاستحالة استغفاره للكفار وثانيا ولانه ع اعرف الناس بمعاني الكلام وذكر السبعين مبالغة
في اليأس وقطع الطمع لا لقصد العدد فكيف يتوقع مع ذلك ان يزيد على السبعين ولو صح
لحمل على اعتقاد كمال الرأفة بامته وشدة رغبته في مجاوبة الاجابة بذلك والحق عدم خلو هذا
وما قبله عن التأييد وبان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدم
المشروط لكان كل شيء شرطا لغيره وهو باطل وبان كلمة ان من ادوات شرط باتفاق
النحاة ومع كونها كذلك انما تدل على ان ما يقترن بها شرط لما بعده والشرط ما ينتفي بانتفائه
المشروط باتفاق الفقهاء على ذلك والاصل عدم النقل في الاصطلاح وهذان الوجهان
ضعيفان جدا ومنشأ الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط كما عرفت والتمسك باصالة عدم النقل

بالخلاف لا
لا ينفع مع القطع بالاختلاف وبانه التعليق على الشرط لا يخلو اما ان يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه
وهو المطلوب او لوجود المشروط عند وجوده فيكون سببا ومنه يحصل العلم ايضا فان الاصل عدم
تعدد الاسباب فيكون السبب متحدا واذا اتحد ينتفي المسبب بانتفائه بل كانه اجرى بانتفائه فما
اذا تعدد الشرط الذي ليس بسبب فيه نظر لانه ان اراد بالسبب ما له دخل في التأثير والعلية
سعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا لهذا المعنى واستند ثم فان السببية لهذا المعنى غير داخل
في التعليق وفاقا اذ قد يعلق على المسبب المشارك في السبب المغاير في الوجود وان اريد
به المعنى الاعم فلا يصح الاستناد الى الاصل ههنا اذ المخالفة ان كانت من جهة المسبب انتفى
بمخالفة الاصل لا بواسطة المفهوم وان كانت من الاصل فيما يوافق الاصل مقارنة لكل شيء موافق
للاصل او مخالف له على ان نفي سببية الغير للمشروط لا ينافي وجوده معه في الجملة والظاهر من القائلين
بالمفهوم القول بالعموم فائدة لا فرق في مفهوم الشرط بين الشرط الصريح كان ولو الموضوعتين
لافادة معنى الشرط لغة والشرط الضمني وهو الاسم المتضمن لمعنى الشرط كاقاموا كلم الجوازم نحو من
وما وغيرهما لان حجية مفهوم الشرط لما يفهم من التعليق او لزوم اللغو والعبث ونقض الواضع
والكل مشترك بين الكل ولذا ترك الفقهاء والمفسرين وائمة اللغة والادب متمسكون بالمفهوم في
الالفاظ المتضمنة كاستدلالهم في الادوات الصريحة بالشرط الناصة عليه بحسب الوضع وما
ظهر من بعض كتب الاصول ان الخلاف في التعليق بان خاصة قال في النهاية التحقيق السادس
في ان الامر المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق على الشيء بحرف ان هل
يعدم بعدم الشرط ام لا وفي ان الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط وفي شرحه اختلف
الاصوليون في ان الامر المعلق بكلمة ان هل يجب عند عدم ذلك الشيء المقدر ام لا اه
وفي المحصول الامر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع القاضي
ابي بكر واكثر المعتزلة والظاهر ان مستصفى الغزالي ومعتمد البصري لما قيل ان المحصول مأخوذ
من المستصفى والمستصفى مأخوذ من المعتمد وفي بعض الاصول الحاكي لمسئلة المحصول الاعم
والجزاء المعلق على شيء بان عدم عند عدمه والظاهر انه ما ذكره ليس تخصيصا لمحل النزاع با
الشرط المقرون بان بل هو تعبير عن محل النزاع بما يعتبر به عند القائل فان الشرطية في اصل

٢ على شيء مقدر صح

كلمات الشرط واكثرها ورودا في الكلام وانما وكلم الجوازم انما تفيد معنى الشرط لتضمنها معناه واما لو لم
يكن شرط صريح لافادة التعليق ولا فرق بينهما ومتى ان من هذه الجهة وان افترقا من جهة اخرى
وعدم ذكرهم لها قرينة على انها قائمة مقام الخلاف علينا ولو ذكروها فالاولى
لا يمكن ان يكون الخلاف في الشرط الصريح هذا قرينة على ارادة التمثيل وكلامهم في مقام الاستدلال
على المسئلة على ان في قول النحاة اعم من التعليق بان فانهم سمّوا توابع كلمة ان حرف شرط والشرط
يلزم من عدمه العدم وبانه انما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود لزم جواز
تعليق كل شيء على كل شيء ويلزم من هذا وغيره ان محل النزاع عام غير مختص بان وكلام الحاجبي
والعضدي واصحاب التعليق عام يشمل الجميع قال في الحاشية وانما وجب لجام كلمات الشرط لانها
كلها تلزم لتضمنها معنى ان التي هي للابهام فلا يستعمل في الامر المتيقن المقطوع به لا يقال فلك
ان ضربت اشتمني وطلعت تجعل العموم في اسماء الشرط كاحتمال الوجود والعدم في الشرط الواقع
بعدها لانه نوع عموم ايضا والشرط بعد هذه الاسماء ايضا كالشرط بعد ان في احتمال الوجود والعدم
قال وايضا فانهم سلكوا طريق الاختصار بتضمن هذه الكلمات العامة معنى ان اذ كان يطول
عليهم الكلام لو قالوا اينما ضربت ضربت ان ضربت زيدا ضربت وان ضربت بكرا ضربت الى ما لا
يتناهى وكذا ما ومتى وساير اخواتها الا ترى الى قوله فانهم سلكوا طريق الاختصار فلم يدل
على ان رجوع المعنى في هذه الكلمات الى معنى ان غير انهم عدلوا عنها ايثارا للاختصار مع حصول المراد
وقال في بحث اذا وكلمة الشرط ما يطلب جملتين يلزم من وجود مضمون ثانيهما فرضا حصول مضمون
الثانية فالمضمون الاول مفروض ملزوم والثاني لازم وكما كان اذا موضوعا للامر المقطوع
بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل لم يكن وجوده مفروضا لتنافي الفرض والقطع فالظاهر
فلم يكن فيه معنى الشرط لان الشرط كما بينا هو المفروض وجوده ولكنه لما كان ينكشف لنا
الحال كثيرا في الامور التي نتوقعها قاطعين بوقوعها على خلاف ما نتوقعه جوّز والتضمين
الا معنى انه كما في متى وساير الاسماء الجوازم فقول القائل اذا جئتني فانت مكرم شاكا
في مجيء المخاطب غير صحيح وجوده على عدم مجيئه من جئتني سواء لكن اخبارا قبل متى وساير
الجوازم عما هو من هيئة موضوعة في اسماء الشرط صار بعد المفروض غير مفروض ثابتا ادا يوضع في الاصل

ان تيقظ المتكلم بوقوع الفعل فيه كما وضعت اذا لجاز ان يصح الغرض الذي هو معنى الشرط في الحدث
الواقع فيها واما اذا قلما كان حدثه الواقع فيه مقطوعا به في اصل الوضع لم يصح فيه معنى ان الدال
على الغرض صار عارضا على شرف الزوال فلهذا لم يجزم الا في الشعر مع ارادة معنى الشرط وكونه
بمعنى متى ومن جهة عروض معنى الشرط فيها لم يلزم عند الاخفش وقوع الفعلية ولما كثر دخول
معنى الشرط في اذا وخروجه عن اصله من الوقت المعين جاز استعماله وان لم يكن فيها معنى ان الشرطية
وذلك في الامور القطعية لاستعمال اذا المتضمنة لمعنى ان وذلك يجيء جملتين بعده على طريق الشرط
والجزاء وان لم يكونا كذلك شرطا وجزاء كقوله اذا جاء نصر الله والفتح الى قوله فسبح كما انه كثر وقوع
الموصول متضمنا معنى الشرط في الخبر دخول الفاء في جزاءه جاز دخول الفاء في الجزاء وان لم يكن في
الاول معنى الشرط كما في قوله ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات الى قوله فلهم عذاب جهنم و
قوله وما افاء الله على رسوله الى قوله فما اوجفتم لان الفتن والافاءة محققا الوجود في الماضي
فلا يكون فيهما معنى الشرط الذي هو الغرض ومنه ايضا قوله وما بكم من نعمة فمن الله والفاء
في مثل هذه المواضع في المحققة زائدة وانما رتب اذا والموصول في الايات المذكورة والجملتان
بعدها ترتيب كلمة الشرط وجملة الشرط والجزاء ولم يكن فيهما معنى الشرط فيدل هذا الترتيب
على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الجملة الاولى لزوم الجزاء للشرط فلتحصيل هذا الغرض
عمل في اذا جزم مع كونه بعد حرف لا يعمل ما بعده فيما قبله كالفاء في فسبح وان في قوله اذا
جئتني فانك مكرم ولام الابتداء في نحو قوله تعالى انما ثمانت لسوف اخرج حيا كما عملوا بعد
الفاء وان في الذي قبلها في نحو لا يوم الجمعة فان زيدا قائم ولان زيدا فاني ضارب للغرض
الداعي الى هذا الترتيب هذا كلامه وقد مر تذكره ومقتضاه ان اذا انما تكون للشرط اذا خرجت
عن وضعها الاصلي وكانت الجملة المقرونة بها مفروضة غير محققة واما اذا كانت محققة فليست
للشرط وان شابهته في الصورة وفي الظاهر وجب كان الملزوم تابعا للشرط يلزم سقوطه في
المحقق فكلما استعملت واريد منها معنى ان الشرطية حصل لها ملزوم كما في انه وما لم يكن لها
فلا ملزوم لها وهذا التفصيل صحيح اذا اريد بان في الامر المحقق الدلالة بها على المحقق
فان الغرض بها والدلالة على المحقق في استعمال واحد منافيان واما اذا لم يقصد بها افادة

بعدها

التحقق فمعنى الشرط فيها ثبات فان التحقق لا ينافي الغرض كما تقول ان كان الامر على ما اقول وهو كما اقول
فكذا وان كان كما تقول وليس كما تقول فكذا فتحقق الامر لا ينافي غرض تحققه وفي فان كان مدخول
اذا امر غير متحقق الوقوع كان شرطية وصح فيها اعتبار المفهوم وان كان مفروضا متحققا احتمال ارادة
بيان التحقق بها كما هو الاصل فيه وضعا فيكون المفهوم مهملا سلبا قطعا وارادة الفرض في مدخولها
وان كان تحققها في الواقع كما هو الغالب في استعمالها حيث ما فيه الا كثر تستعمل في الشرط فيصح معه ارادة
المفهوم ولا يبعد ترجيح الثاني فانا على الشرط اولى منا على التحقيق والحق ان يقال ان اذا موضوعة
للفرض من التحقيق لا لارادة التحقيق وعلى هذا فلا اشكال فيه وضعا ولا في شرطيتها وان ربما
معناها ولو كانت موضوعة للدلالة على تحقق الوقوع لزم ان يكون وضعها لذلك منافيا لفهم الشرطية
منها بحسب الوضع وجملة القول في المسئلة وحاصل البحث ان الشرط اما صريح او ضمني والشرط
الصريح ان ولو واما انما فالخلاف في هذه هنا ظاهر على ولكن لو فانما اداة موضوعة للشرط كما
وان فارقتها من جهة المعنى والاستعمال والامتناع وعدمه فاما معنى الشرط وهو الغرض
المقدر هنا حاصل فيها قطعا وهو الدال عليه بالوضع وما توهمه كلام بعض الاصوليين
في فقه الخلاف على الشرط بان فقد تقدم الكلام فيه من ان الظاهر من عرضهم التمثيل بما يعتبر
به الشرط غالبا وما ذكره النحاة من ان لولا امتناع الثاني لامتناع الاول شاهد على اعتبار
المفهوم فيها وذلك لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
الا اذا كان مساويا ولا تحقق لمساواة اللازم كان المفهوم مرادا من اللفظ اذ المعنى ان
الاول ملزوم للثاني وجودا وعدما فيقتضي وضع لولا امتناع الشرط يلزم امتناع الجزاء هذا
التقريب والمفهوم وان كان معتبرا في الشرط لكن لا دلالة فيها على انتفاء الشرط فيه ثم لم تدل
على الامتناع واما انما فالمفهوم فيها كمفهوم ان ومعنى انما زيد منطلق ان يكن شيء من زيد منطلق
والمعنى ان يقع شيء في الدنيا يقع قيام زيد فلذا افادت الجزم بالوقوع فان حصول الجزاء
جعل لازما لوقوع شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية فلا بد ان يقع فيها شيء فيصير عدم
وقوع الانطلاق على تقدير عدم وقوع شيء فيها فيكون المفهوم مرادا لكن التعليق فيه تعليق على
المحال على سبيل التعليق على المحال واما الشرط الضمني فهو الاسم المتضمن لمعنى ان الشرطية وهو ضربان

خبره

احدهما ما يتضمنه بحسب الوضع وهي الظروف المبنية وثانيهما كل موصول او موصوف دخلت الفاء في
ثانيه دخول الفاء في الجزاء بدل على تضمن الموصول معنى الشرط على ما صرح به ائمة العربية فيكون
المفهوم معتبرا فان قلت دخول الفاء انما يقتضي لا يلزم بالشرط حتى كان الموصول او الموصوف متضمن
له دخلت معناه ولا تقتضي كونه متضمنا له حقيقة تضمن كلمات الشرط لحرفه وما معنى ان الشرطية
ومن ثم لم يلزم فيها الالتزام المعتبر في كلمات الشرط بل جاز ان يكون خاصا كما في قوله تعالى ان
الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات فانه مسوق للحكاية عن جماعة حصل منهم الفعل وكذا لم يجب
ان يعامل معاملة الكلمات المتضمنة لمعنى الشرط من التزام الفاء في الجواب وكون الصلة فعلا صريحا
مستقبل المعنى ولذا جاز تجريد جزء عن الفاء مع تضمن الموصول الذي يأتيني فله درهم ووصفه
بالظرف وما في معناه ما ليس فعلا صريحا وهو كثير وبالفعل الماضي كما في الاية فعلم ان ما ذكره النحاة
من تضمن الموصول والموصوف المذكورين معنى الشرط ليس قولا على ما هو بل قرينة مسامحة
حيث عبروا عن الالتزام بمعنى الشرط بتضمن الموصول والموصوف ذلك المعنى والامر فيه بين قلت
دخول الفاء على الجزاء يقتضي القصد الى معنى الشرط قطعا فاثبات الدلالة باجماع النحاة وباعتبار
سبق معنى الشرط الى الفهم عند دخولها وهذا القدر كاف في اعتبار المفهوم وكونه مفهوم شرط
ولا يحتاج فيه الى دعوى تضمن الموصول والموصوف معنى الشرط حقيقة حتى يتوجه عليه ما ذكرنا
فان فهم معنى الشرط من الكلام يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء ما هو شرط فيه سواء كان
باستفادته من الوضع كما في الالفاظ الصريحة في الشرط او لما يتضمنه كما في كلام الجوازم الصريحة
في الشرط او باعتبار القرينة كدخول الفاء في الجزاء في جميع هذه الصور تشترك في الدلالة على
ما هو مقصود المتكلم من الاشتراط غاية الامر ان الدلالة في الاولين مستندة الى الوضع و
الاخيرين الى القرينة ومن البين ان هذا لا يؤثر في اعتبار المفهوم وعدمه بل المقتضي للاعتبار
هو فهم الاشتراط المشترك بين الاقسام وهو فانه ربما يكون الفاء مؤذنة بمعنى الشرط انما تدل على
ارادة المتكلم وقصده وان الدلالة انما جاءت من جهتها لا من قبل الموصول فذلك لا يضر
الشك فيه لان فرض كون موصوله تقتضيه لا يكون الشرط داخلا في معناها والا لكانت
شرطية لكنه لا يقدح في اعتبار الفاء على فهم الاشتراط لا على استفادته من الوضع كما اشرنا اليه وان

ه الاثبات

وانه اريد به ان الفاء مشعرة بارادة الشرط وليست دالة عليه كما يؤذن به لفظ الايذان فهو مع كونه
خلاف ما يظهر من كلام القوم حيث جعلوا الفاء الداخلة على الجزاء امارات الشرط وادلة وهكذا
يتضمن الموصول والموصوف معنى الشرط عند دخولها يا جزيهما وان ابتدائها بالشرط من قبيل
ايذان اللام الموطئة للقسم بالقسم فما يكذبه الفهم السليم عن سماع اللفظ فان المتبادر من قول القائل
من جاءك فاكرمه على انه يكون من موصولة هو معنى هذا الكلام على تقدير جعلها شرطية حتى
لا يكاد يظهر الفرق ولا يقدح بذلك استعمالها غير مبهمة كما في الاية لان دخوله الفاء انما يكون
قرينة على ارادة الشرط مع امكانه وهو فيما اذا كانه خاصا محتملا وان ترك معاملتنا معاملة
كلمات الشرط من اقتران الفاء وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى لان تلك الامور احكام لفظية
لا يجوز بها التتبع وضع اللفظ بخلاف المفهوم فانه من توابع المعنى دون اللفظ ولو سلم فلا
ريب ان الفاء مما يتقوى به اعتبار القيد ويتاكد معها الدلالة على مفهوم الوصف ولا اقل
من ان يصير المفهوم به متوسطا بين القوة والضعف بين مفهومي الشرط والوصف كما يظهر بالتتبع
في قول القائل الذي يأتيني له درهم وقوله الذي يأتيني فله درهم فانك ترى دلالة الثاني
على انتفاء الاستحقاق عند عدم الاتيان اقوى من الاول ولو كان اضعف وان يشتمل على ادوات
الشرط كقوله من يأتيني فله درهم وح فالقول باعتبار مفهوم الوصف يقتضي اعتبار المفهوم
هنا لتحقق الوصف هنا مع زيادة والقول بعدم اعتباره لا يوجب الطرح له لامكان تاثير الزيادة
في الحجية ومن هذا يظهر ان خروج المفهوم عن مفهوم الشرط على تقديره لا يقتضي عدم اعتباره
وان لم نقل باعتبار مفهوم الوصف مع ان الاصح اعتباره ايضا كما تقرر في موضعه فلحوقه به
لا يقدح في اصل الدلالة والاعتبار وان لم يكن بمثابة غيره في الوضوح فتدبر **فائدة**
الاقوى حجية مفهوم الصفة وفاقا لكثير من الفقهاء والاصوليين لان المتبادر من تعليق
الامر على الوصف انتفاؤه عند انتفائه ولان الغالب في المحاورات حضور صاحب كلام البلغاء
ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فيحمل عليه لمشابهته اذ المظنون بحثه
بالاعم الاغلب **فائدة** اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور انه يفيد العموم
بل الظاهر من كلام شارح المختصر انه لا خلاف فيه فانه لم ينقل فيه خلافا الا عن الغزالي

ثم ارجع كلامه الى المناقشة الفقهية وجعل النزاع معه راجعا الى تفسير العام ويظهر من العلامة
في التذكرة مسئلة تبعية الاشارة القول بانه لا يفيد العموم حيث قال بعد ما احتج على المنع
من سؤر غير الماكول بدلالة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عما يشرب منه الحمام قال كل ما يؤكل
لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بضعف السند واشتماله على المفهوم الضعيف قال وههنا وجه
اخر ذكره انه ملخص ما افاده في كتاب الاستقصاء الاعتبار في تحقيق معاني الاخبار ما لفظه اذا
سلمنا كون المفهوم المذكور حجة يكفي في دلالته لمخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت
للمنطوق وهو الوضوء بسؤر ما يؤكل لحمه والشرب منه وهو لا يدل على انه ما لا يؤكل لحمه لا
يتوضأ بسؤره ولا يشرب بل جاز ان اقتضاء احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر
لا يجوز فان الانقسام حكم مخالف ونحن نقول بموجبه فانه ما لا يؤكل لحمه منه الكلب والخنزير ولا
يجوز الوضوء بسؤره ولا شربه لا يقال اذا ساوى احد قسمي المسكوت المنطوق في الحكم لا تحقق دلالة
المفهوم ونحن سلمنا لنا بالحديث على تقديرها لانا نقول لا نسلم انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين
المنطوق وكل المسكوت عنه انتهى كلامه وقال الفاضل المحقق الشيخ حسن في المعالم بعد نقل
هذا الكلام وعندي فيه نظر لان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن
غير محل النطق والحق بالمنطوق به مفهوم الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا
فاحصل تعلقا به وبغير محل النطق ما انتفى عنه القيد من ذلك المعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا
هو قوله اي كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول اللحم من
كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وغير محل النطق ما انتفى عنه
الوصف وهو غير ماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت
المنع لانه اللازم لرفع الجواز وذلك واضح وان قدر وعرض اشتباه فليوضح بالمثال الى مثاله
المشهور الذي اشار اليه الشيخ اعني قوله في سائمة الغنم الزكوة فانه على تقدير اعتبار المفهوم
فيه يدل على نفي الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه بترتيب ما ذكرناه ان
التقييد بالغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوف هو السائم من جميع الغنم
والحكم الثابت له هو وجوب الزكاة فالمفهوم ما لا يوصف على النفي عن غير محله كالمنتفي هنا

نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي
عن كل موصوف من الغنم هذا كلامه ره وفيه نظر فان النافي لعموم المفهوم يدعي انه اللازم للقول
بحجيته هو اقتضاؤه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي
الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يشرب
منه ولا يشرب بل جاز انتفاؤه الى قسمين فاذكره من انه فرض حجية المفهوم تقتضي كون الحكم
الثابت للمنطوق منافيا عن غير محل النطق انه اراد به السلب الكلي هو ثم كيف لا وهو عين
النزاع والا لم يكن ما يهدي نفعا مع ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة كما صرح شارح
المختصر وغيره وانما سميت بذلك نظرا الى موضوع الحكم فان كان مذكورا كانت دلالة اللفظ على
حكمه منطوقا سواء ذكر الحكم ونطق به اولا والا كانت مفهوما كما ك وعلى هذا فالمنطوق في المثال
المفروض هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء والشرب من سؤر ما يؤكل اللحم لا موضوع الحكم اعني
ما يؤكل اللحم من الحيوان وكذا المفهوم هو دلالته على المنع من سؤر غير ما يؤكل وغير ما يؤكل
من الحيوان وان جعلنا المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب كان المنطوق
والمفهوم هيهنا نفس الحكمين لا موضوعهما والصواب ان يقال ان ما ذكرت من الاحتجاج على
حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته يدل على عمومه فان المتبادر من قول القائل اعطه
درهما ان اكرمك هو عدم تحقق الاعطاء عند عدم تحقق الاكرام مطلقا اذ هو بمنزلة قولنا
الشرط في اعطائه اكرامه وايضا لو وجب الاعطاء من دون تحقق الاكرام الذي هو شرط لم يكن
للشرط مدخلية في الحكم فيلزم اللغو والعبث حينئذ اذ كان العام الاشتراط يحصل على
تقدير موافقة المسكوت عنه لجميع افراده للمنطوق فكذلك على فرض موافقته في الجملة بالنسبة
الى البعض الموافق **فائدة** النهي في العبادات يقتضي الفساد بمعنى عدم اجزاء المنهي عنه
منها وعدم حصول الامتثال به وهذا مما لا ريب فيه بل ربما يظهر من بعضهم انه مجمع عليه
ولا غير العبادات كالمعاملات والايقاعات نعم اقتضاء النهي فيه الفساد بمعنى عدم استتباع
الاثر اختلاف شديد واقوال شتى والذي اختاره العلامة واكثر المتأخرين من اصحابنا
ومن العامة عدم الدلالة مطلقا نظرا الى ان مدلول النهي هو التحريم وانه لا منافاة بينه وبين

استتباع الاثر ولو اجاد المقرر من الشارع بالتحريم وصحة المحرم بمعنى ترتب آثاره عليه على تقدير
حصوله من دون تناقض وهذا واضح بالنسبة الى مدلول الصيغة ولفظ التحريم بحسب اللغة ومقتضاه
انشاء الدلالة على الفساد لغة لا مطلقا كما هو الحق والذي يقوى في نفسي ان النهي يدل على الفساد
شرعا كما اختاره السيد والشيخ وكثير من الاصوليين بشرط ان يكون تعلقه بالمنهي عنه بعينه كبيع
الميتة والحر ونكاح المحرمات او صفة لازمة كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار فاما
اذا كان لامر خارج عنه مقارن اياه كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب فانه لا يقتضي الفساد وقد
صرح الشهيد في قواعده بهذا التفصيل واختاره الشيخ علي في شرح القواعد وكلام الفقهاء في
كتب الفروع يعطي ذلك فانهم كثيرا ما يعللون الفساد في المعاملة بتوجه النهي الى اركانها كالعاقد
ويفرقون بين ذلك وبين تعلقه بامر خارج كالبيع وقت النداء ويرجعه الى التفصيل الذي قلنا
وقد حكي القول به عن الشافعي من العامة واكثر اصحابه واختاره الفخر الرازي في المعالم
والآمدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وادعى الآمدي الاجماع على عدم الفساد اذا كان
النهي لامر خارج وتقتضي ذلك ان اطلاق القول بالفساد شرعا في كلام بعض الاصوليين
محمول على ما عدا تلك الصورة فيرجع الى ما قلنا من التفصيل ايضا والدليل عليه وجهان الاول
ان العلة في جميع الاعضاء ثم ان الواسيد كون بالنهي في ابواب البيوع والمناكحة والايقاعات
وغيرها على فساد المنهي عنه من غير توقف كما يعلم بالتتبع وتشهد لذلك باعتبار كون الفساد
مدلولا لصيغة النهي لغة كما عرفت من انها بحسب اللغة تفيد مجرد التحريم ولا علاقة بينه وبين
الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر فيجوز ان يكون نقلها في عرف الشرع الى ما يتضمن
الفساد او يستلزمه ولا نعني بالدلالة الشرعية الا هذا وانما خصصنا الحكم بالمنهي
لعينه او وصفه اللازم لان التمسك بالنهي على الوجه المذكور انما وقع فيهما دون المنهي عنه
لوصف المفارق فان الاكثر ذهبوا الى صحة المعاملة فيه ولم يحكموا بفسادها لاجل النهي
كالبيع وقت النداء وما شاكله من المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجية ولا يلزم
من دلالة النهي على الفساد في القسم الاول دلالته عليه في هذا القسم ايضا اذ المراد دلالة
النهي المتعلق بما هو من قبيل الاول دون مطلق النهي ودلالة النهي على ما يقتضي الفساد على تقدير

٢ المحقق ره

تعلقه به كما في النهي عن العبادات فانه يقتضي الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضي الفساد
لو كان متعلقه عبادة وليس معنى دلالته عليه انه نفس مدلوله اللغوي او ما هو جزء والا لزم
ان يكون دالا عليه لغة في الصحاح ايضا لم يقل المفصل والفرق بين اقسام المنهي عنه حيث هو
ان تعلق النهي بالمنهي عنه لا يقتضي تحسين عين المنهي وكذا القول في دلالة النهي على الفساد شرعا فانه ليس
المراد انه مدلول صيغة النهي بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم المراد الدلالة في جميع الاقسام كيف
ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عما لا صحة له اصلا كالزنا وشرب الخمر وغيرهما فان الحكم بالفساد
انما يصح فيما له صحة صحة بالنظر الى اصل الطبيعة كالمعاملات والايقاعات واما ما لا صحة له كذلك
فلا يتعلق به الحكم بالفساد بوجه وبالجملة فليس المراد من الدلالة في قولهم النهي يدل على الفساد
ان معنى الفساد يتبادر من نفس الصيغة ويفهم منها عند الاطلاق كالتخريج على ما يوهمه العبارة
بل المراد ان الفساد من اللوازم العقلية لمدلول النهي بشرط تعلقه بامر مخصوص كالعبادة مثلا
او ان مدلول النهي المتعلق بالامر الخاص باعتبار وصفه له بخصوصه والدلالة في العبادات
بالمعنى الاول فان الفساد ليس من لوازم معنى النهي لغة اعني التحريم وليس مدلولا للنهي الخاص المتعلق
بالعبادة فقطع باستناد الوضع لهذا الوجه لغة وفي غيرها يحتمل الحقيقة فان استدل الفقهاء
بالنهي فيه يمكن ان يكون لغلبة استعمال النهي المتعلق بالامر المخصوص في الفساد شرعا حتى افاد
من غير قرينة او لوضعه في الشرع لما يستلزم الفساد عقلا بشرط التعلق كما في العبادات و
هذا بعيد والاظهر الاول وربما يقال ان المراد بالدلالة شرعا انه ثبت بالادلة الشرعية ان
المنهي عنه فاسد ومعنى دلالة النهي على الفساد انكشاف ما يوجده وان لم يكن مقتضيا له ولا
ريب في بعده لان المقتضي للفساد على هذا التقدير هو الدليل الدال عليه دون النهي مع
ان الفقهاء في جميع المسائل انما يستدلون به من دون اشارة الى امر آخر وترك ما هو مناط
الاستدلال والتمسك بما لا يدل كما ترى واعترض على الدليل بوجوه الاول انه لا حجية في قول
العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والشاذ جوزه ظاهر حتى
وجوابه ان قول العلماء هنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسئلة من موضوعات الاحكام وهي
ما يكتفى به عند الظن اجماعا ولا ريب في حصول الظن القوي من قول الفقهاء ان لم نقل بالعلم ولا اقل

من ان يكون

من ان يكون كالظنون الضعيفة الحاصلة من اقوال اهل اللغة فكما جاز التعويل عليها في اثبات الوضع
اللغوي فكذا يجوز التعويل على قول العلماء في الوضع الشرعي نعم لو كان المقصود من الدلالة الشرعية
بيان قاعدة شرعية هي ان كل منهي عنه فاسد كانت المسئلة من مسائل الاحكام وتوقف الاحتجاج
فيها بقول العلماء على بلوغ حد الاجماع لكن قد عرفت ان ذلك غير محل النزاع اذ الكلام في دلالة
النهي على الفساد في استفادته من دليل آخر على ان الذي يظهر من التتبع ان الاحتجاج بالنهي على
الفساد كان شايعا معروفا عند القدماء بل في عصر الصحابة ورواة الاخبار وقد تصدى لنقله
الفقهاء من العامة والخاصة في كتب الخلاف والاستدلال ويشهد لكم انا نراهم يحكمون بالفساد في كثير
من المعاملات المحرمة من الانكحة والبيوع ونحوهما ما يثبت بالشرع صحته مع انتفاء ما يصلح الاستناد
اليه من آية او رواية او غيرهما من الادلة سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة فالظاهر انه هو المستند
في الحكم بالفساد دون شيء آخر اذ احتمال خفاء الادلة مع الجلالة في الفحص او عدم وصولها الينا
مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل ممتنع عادة والقول بان مستندهم
في ذلك الاجماع او القرائن ظاهر الفساد اذ الكلام في دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع والقرائن
لما ذكرناه عند تحقيق الوجوه فتعين ان يكون دليلهم في تلك المسائل هو النهي وبالجملة فادعاء
الاجماع في المسئلة غير مجد في الصواب وكفى بذلك قول الاصوليين ان علماء الامصار في جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد مع ان استدلالهم لهذا الوجه منقول عن جماعة من القدماء
المعاصرين للائمة او المقاربين لعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء تقتضي اشتهار الاستدلال
بالنهي على الفساد عند السلف غاية الاشتهار وهو لا ينفك عن العادة عن بلوغ حد الاجماع كما هو المقصود
ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من ان النزاع في دلالة النهي على الفساد ظاهر جلي فان كثيرا من المسائل الاجماعية
صارت باعتبار عروض شبهة محلا للنزاع كحجية خبر الواحد ووجوب الفاظ العموم وكون الامر للوجوب
والنهي للتحريم وغيرها من المسائل فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع الاعصار كانوا يستدلون بها
حتى بالاخبار في مسائل الفروع ويحتجون بها على خصومهم علما ضروريا حاصلا من التتبع مع اشتهار
الخلاف في حجية خبر الواحد حتى ان السيد المرتضى ادعى ان بطلانه من ضروريات المذهب كبطلان القياس وكذا
نعلم ان مدار العلماء في كثير من المسائل على التمسك بمثل كل وجميع والجمع المحلى والنكرة في سياق النفي على الافادة

العموم مع فقد القرائن مع ان جماعة من الاصوليين ادعوا ان تلك الالفاظ حقائق في الخصوص ومشترك بين
العموم والخصوص وكذا الامر والنهي في غيرهما والسبب في وقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها اجماعية
ان الاجماع فيها نظري يتوقف الاطلاع عليه على من يبحث ويتتبع كطريقة السلف وتصفح لاثارهم
فلا يحصل مع قلة الادلة واهمال النظر فيتبع الخلاف كما في سائر المسائل النظرية مع انه لو كان
ضروريا لم يمتنع معه النزاع ايضا فان سبق الشبهة الى الذهن يمنع عن حصول العلم بالضروريات
ومن ثم وقع الخلاف في كثير منها كما سطر في محله الثاني ان كلام العلماء في النهي عن المعاملات
مضطرب فانهم كما يستدلون بالنهي على الفساد في المعاملات فكثيرا ما يصرحون بعدم اقتضائه
المعاملة وليس التمسك باحد الكلامين باولى من التمسك بالاخر وجوابه ان الحق بعدم
الاقتضاء ان كان فارجع ذلك واختاره فتصريحه بذلك في جزئيات الفروع كما مر في الاصول
لا يقدح في الاجماع ولا يقتضي التناقض والاضطراب وليس تصريحه بعدم اقتضاء النهي الفساد
في جزئيات المسائل الا كتصريح الثاني بحجية اخبار الاحاد مثلا بعدم الاعتبار والحجية في المسائل
المبنية عليها وانه لا يوجب التردد فيما ذكر من الاجماع على حجية اخبار الاحاد فكذا التصريح ههنا
على انك قد عرفت ان المسئلة مما قيل الموضوعات وان الاستدلال بقول العلماء فيها لا
يتوقف على بلوغ حد الاجماع فحكم البعض بالاقتضاء والدلالة كاف في المطلب وان صرح بعضهم
بالعدم لتقدم قول المثبت في المسائل الوضعية مع انه كافي فانه غاية ما يدعيه انا في غالبا
عدم الاطلاع بعد التتبع ولا ريب انه لا يقتضي العدم فلا يعارض دعوى الوجدان لعدم انفكاكه
عن الوجود على تقدير الصحة وان الحق بعدم الاقتضاء ممن ذهب الى ان النهي في المعاملات
يقتضي الفساد فتصريحه بالعدم في بعض المسائل دليل واضح على انه لا يقول بالفساد وظاهر
مذهبه ذلك هو التفصيل اذ توهم التناقض والاضطراب في كلام الجم الغفير من العلماء
الاعلام مع تشعب المسائل وانتشارها ووضوح الاصل واشتهاره مما يابى عنه الطبع السليم
وليس حمل كلامهم على التناقض والاضطراب باولى من الحمل على اختيار التفصيل فيجب الحمل
عليه لحفظ على الصحة فيما امكن وهذا من جملة الشواهد على ان مذهب الفقهاء في النهي
عن العبادة او وضعه للازم خاصة كما اشرنا اليه فاما بعد التتبع التام انما وجدناهم يحكمون

بالصحة

بالصحة او عدم اقتضاء الفساد في المنهي عنه لوصف المفارق ودون غيره فاقتضى جماعة من المتأخرين بعد
تسليم مطلب الفقهاء في المسائل المستدل عليها بالنهي غالبا بالاجماع منع دلالة النهي على الفساد في المعاملات
ولو في المنهي عنه لعينه عقلا عن حقيقة الحال فانهم انما ذهبوا الى الفساد في تلك المسائل لاجل النهي
فالاعتماد على الاجماع فيها اعتماد على دلالة النهي حقيقة فتدبر وايضا قد عرفت ان كلام الفقهاء في كتب
الاستدلال يعطي ان مذهبهم في المسئلة هو التفصيل الذي قلنا حيث حكموا بالفساد في كثير من المعاملات
توجه النهي الى اركانها المعاملة وفرقوا بينه وبين تعلقه بامر خارج عنها فان ذلك كما تصريح فيما
ذكر من التفصيل على ان ترك البيان في كلامهم يقتضي ارادة المعهود في كتب الاصول ولم ينقل احد
من الاصوليين تفصيلا في المسئلة غير ما ذكر فحمل الحمل عليه اذ لو اريد غيره لوجب بيانه وهو
منتف وتنزيل كلامهم على اصل غير معروف في الاصول ولا مبين في كتب الفروع بعيد جدا بل مقطوع
بفساده الثالث ان استدلال الفقهاء بالنهي انما هو فيما يكون المقتضي للصحة مقصودا على مورد
الجزء كما في اجل البيع فان حلية البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الناقلة للملك على الوجه المعهود
عادة انما تقتضي صحته فيما لم يرد فيه دليل التحريم اذ مع وروده ينتفي باعتبار التضاد بينه وبين التحريم
ووجوب بناء العام على الخاص وينتفي معه الدلالة على الصحة قطعا والا لزم منه فساد البيوع المحرمة
للاصل السالم عن معارضة دليل الصحة فان الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوته على ورود النص من الشارع
بانتفائه يلزم انتفاء الحكم السابق على البيع وانتفاء التأثير فيه بمقتضى الاستصحاب ولا يعني بالفساد
الا ذلك وكذا الكلام في غير البيع من العقود والايقاعات الخ لا تعم ادلة صحتها فوارد
التحريم فان النهي فيها دليل الفساد لكشفه عن فقد دليل الصحة المقتضي للفساد لا لانه الفساد
مدلول صيغة النهي لغة او شرعا ولذا تراهم يحكمون بالصحة اذا كان دليلها عاما سالما ولا يعبرون
التحريم ايضا كما في بيع الغاصب لعموم ما يدل على ابا حة المذكى عن قوله تعالى الا ما ذكيتم وقوله تعالى
وما كلم لما كلوت مما ذكر اسم الله عليه ووطي الحائض فان دليل لزوم الحمل كله وهو قوله تعالى
فاتوهن من حيث امركم الله فضلا عن قبل ان تمسوهن فتصفها فرضتم وكذا دليل لحوق الولد للفراش لا ينتفي
بالوطي المحلل وهذا يندفع التناقض في كلام الفقهاء حيث انهم تارة يحكمون بصحة المنهي عنه واخرى
بفساده فانهم انما يحكمون بالصحة مع عموم دليلها وشمول المحرم وبالفساد مع اختصاصه بالمحلل فلا

تناقض والجواب عنه من وجوه الاول ان ظاهر احتجاج الفقهاء بالنهي على فساد المعاملات استنادهم فيه
الى النهي لفسد كما يستدل بالامر على فساد العبادات واحتجاجهم بالامر والنهي على الوجوب والتحريم بل
التمسك بالالفاظ مطلقا لان الظ من الاحتجاج تعويل المستدل على دلالتها بنفسها لا باعتبار كشفها
عما تقتضي ثبوت المدعى ثم ان تكرر الاحتجاج بالنهي في كلامهم وكثرته فيما بينهم مع عدم تعرضهم لما
يعرف به ارادة الظاهر منه مما تقتضي بارادته اذ لو كان المراد غيره لوجب البيان لتوقف الدواعي
وشدة الحاجة الى الاصل المذكور باعتبار كثرة وقوعه وانعطاف كثير من المسائل عليه ولم يجز لذلك
ان يكتب الفقه والاستدلال عينا ولا اشرا واهمال بعض المراد من مثل هذا الاصل المتكرر في كلامهم
مع عرفه ظاهر بعيد جدا وايضا فان البناء على فساد دليل الصحة انما يستقيم مع حصر ادلتها
وبيان اختصاصها بورد المحل فان عدم وجدان دليل الصحة يقتضي الفساد ضرورة ان التمسك
بذلك لا يتم مع نظر المنع الى شيء مما ذكر فلو كان مراد هم من الاحتجاج بالنهي تمسكهم به نظرا
الى الاعتبار المذكور لكان الواجب ان ينبهوا على فقد ما له الدليل وان يعرضوا لبيانها واثباتها
في المسائل التي استدلوا فيها بالنهي على الفساد ولما لم يجدوا هذا منهم تعرض لشيء من ذلك على كثرة المسائل
المستدل عليها بالنهي فضلا عن بيانه واثباته ومن المعلوم انما ليس بضرورة حتى يجب امرها الى
الظهور وايضا فبين النهي الجامع لدليل الصحة والنهي المفارق له غاية الخفاء كما سيظهر لك وجهه والحاصل
ان النهي في المعاملة اذا انقسم الى قسمين قسم يجامعه دليل الصحة وقسم آخر يفارقه فلا يصح التمسك
بالنهي الوارد في المعاملة على فسادها حتى يتبين ان من القسم الثاني وبيانه انما يحصل بما ذكرناه من
حصر ادلة الصحة وبيان انها لا تعم المعاملة المنهي عنها وان فقد دليل صحتها يقتضي فسادها وحيث
ان ذلك كله مفقود في كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على تقدير ارادة المعنى الذي ذكرناه فلا يصح
حمل احتجاجهم بالنهي عليه ودفع التناقض المتوهم في كلامهم لا يختص وجهه في البناء على ذلك لامكان
التحقق عما ذكرناه من الفرق بين اقسام المنهي عنه كما عرفته مفصلا فان قلت ان استدلال الفقهاء
بالنهي على الفساد انما يقتضي كون المنهي عنه فاسدا لاجل دلالة النهي فلم يعلم من ذلك
وتوضيحه ان قولهم البيع فاسد مثلا لنهي الخ اشارة الى صغرى الدليل وهو ان البيع منهي عنه والكبرى
المطوية المدلول عليها بالصغرى والنتيجة هي ان المنهي عنه فاسد ودلالة النهي انما هي تعيين وجه

الفساد في المنهي عنه فلا يحتمل ان يكون الوجه دلالة النهي فلذا يحتمل ان يكون شيئا آخر كفقد دليل الصحة مثلا
فلا يصح التمسك باحتجاج الفقهاء بالنهي على الفساد في دعوى دلالته عليه لانه اعم منها قلت الصغرى الفساد
ايضا بقولهم فاسد لنهي النبي ص عن فساد البيع مدلول النبي كما في قولهم حرام للنهي فان معناه ان الحرمة
مدلوله والكبرى المطوية في هذا الاستدلال وتقاس بشيء وهو ان مدلول خطاب الشارع فيجب القول به
والحاصل ان الاحتجاج بالنهي على الفساد من قبيل الاستدلال بالامر والنهي وسائر الالفاظ والفهم
منهما كما اشرنا اليه سلفا والمستدل نبه الى دلالة اللفظ نفسه دون امر آخر فكما ان معنى قولهم واجب
حرام للنهي ان الوجوب مدلول الامر والتحريم مدلول النهي فكذا معنى قولهم فاسد للنهي ان الفساد مدلول
النهي وكما ان قولهم فاسد للنهي يمكن ارجاعه الى القياس الذي لا يقتضي تعيين العلة فكذا قولهم واجب
لامر وحرام للنهي والفرق بين المقامين تحكم صرف فالقول بنفي اقتضاء الدلالة اللفظية في احتجاجهم
بالنهي على الفساد وتقاس بامرها مكابرة بينة على ان رجوع القياس الى ما ذكر يقتضي فساده على
تقدير ان يكون علة الحكم فقد دليل الصحة وان صح في غيره لان النهي في الصغرى لا يتقيد فيه وفي
الكبرى مقيد على ذلك التقدير فلا يتكرر الاوسط في القياس فان قلت هذا وارد على القول بالتفصيل
في اقسام المنهي عنه ايضا فان النهي انما يقتضي الفساد مع تقدير تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه
اللازم مع انتفاء التقييد به في كلام هم قلت انتفاء التقييد به في كلامهم اشارة
الى النهي الظاهر الوارد في المسئلة والمفروض تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع ان التقييد
باعتبار المنهي عنه مشهور عند الاصوليين ملحوظ في اطلاقات الفقهاء فلا يبعد تنزيل كلامهم
بخلاف التقييد بفقد دليل الصحة فانه ليس من تفصيلات المسئلة الاصولية ولا ما تعرض له الفقهاء
في الكتب الفقهية فحمل الاطلاق عليه قال لا شاهد له اصلا الثاني ان دليل صحة المعاملات
المحكوم عليها بالفساد غير منحصر فيما يحتمل الحل عندهم فان قوله تعالى اوفوا بالعقود يدل
على صحة العقود باسرها لكونه جمعا محلى باللام وهو حجة في العموم ولا يختص بالعقود المحللة
نظرا الى الحكم بالوفاء بها فبناء على ما ذكره بعض المحققين بان تحريم العقد على القول بعدم اقتضاء
النهي الفساد لا يقتضي عدم وجوب الوفاء اذ لو اقتضاه فاما ان يكون لنفي لزوم العقد المحرم او لنفي
صحته المستلزم لنفي لزومه وكلاهما باطل اما الاول فلان تحقق على ان تحريم العقد لا يقتضي عدم لزوم

مع بقاء الصحة وأما الثالث فلأنه إنما يصح على القول بانتفاء النهي الفساد والمفروض خلافه وقوله تعالى
إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم يدل على صحة التجارة الناشئة عن الإيجاب والقبول مطلقا محللة كانت
أو محرمة أما أن التجارة تعم المحرمة فظاهر وأما دلالة الآية على الصحة فلأن التجارة اسم للبيع أو المعاملة
الموجودة فيما مضى وضعا أو لجميع طرق الاكتساب المتناول لما نحن فيه وضعا وعلى التقادير
لا تملك معتبر فيها بل ماخوذ في حقيقتها ولأن المراد منه الأكل بقرينة قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم
مطلق التصرف في المال كما صرح به الجوهري وشهدت به الأفراد الخالية وتسويغ التصرف فيه إذا
كان تجارة مطلقا ولو بعد حل المالك أو بإذنه يستلزم الصحة قطعا أو بناء على الإباحة المحضة و
لأنه لولا الصحة لم يجز الأكل عند مطلقا لكونه على تقدير بطلان المعاملة معتوضا بالعقد الفاسد و
قد أجاب الأصحاب الاتفاق على أنه مضمون على القابض والإباحة إنما تجري لو تجوز تسمية العقد وأما
مع انتفائه فهي مقيدة بالجهة الخاصة المفروض بطلانها ولا ريب أن المقيد ينتفي بانتفاء قيده
ويدل على صحة المعاملات مطلقا تجنب تناول المحرم منها من طريق السنة أخبار كثيرة نحو ما ورد من قوله
إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام وقوله المسلمون عند شروطهم وقوله كلما افتتح الرجل به يزيد
فهو تجارة وقوله في أخبار البلوغ إن الصبي إذا بلغ اشتراه جاز له كل شيء إلا أن يكون سفيها
أو ضعيفا وكذا في الجارية وقوله المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا وقوله أيما عبد أقال مسلما
في بيع أقال الله عثرته يوم القيامة إلى غير ذلك من الروايات المختلفة في الأبواب لعقود والإيقاعات
مما يطلع عليه بالتتبع قال السيد الفاضل طاب ثراه في مسئلة البيع وقت النداء بعد أن حكى عن
الأكثر القول بصحة العقد وأجمع لم يجوم ما دل على وجوب الوفاء بالعقود وقال الشيخ في
ط والخلاف وابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال إليه شيخنا المعاصر لأن النهي في المعاملات يقتضي
الفساد كما ذكره الشيخ أو لأن العقد المحرم لم يثبت كونه سببا كما ادعاه شيخنا سلمه الله تعالى ولا
يمكن التمسك لإثبات سببيته بقوله تعالى وأحل الله البيع لأنه لمحرم كما هو المفروض ولا بالإجماع لأن
ذلك محل الخلاف قال والجواب منع الحصر فإن قوله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم يتناول
وكذا قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وغير ذلك من الأخبار الكثيرة يشمله قطعا الثالث
لو كان احتجاجهم بالنهي لانتفاء سبب المحرم كما ادعاه المعترض لوجب القول بفساد كل محرم من العقود

التي يدعى توقفها على الحلية كالبيع والنكاح مثلا مع أن الأكثر على انعقاده بأكثر منها كالبيع وقت النداء
وعقد الفضولي والغائب والمكره ونكاح العبد بدون إذن المولى وغير ذلك من البيوع والأنكحة التي
منعنا لغوها وكون النهي فيها لأمر خارج لا يقتضي تناول أدلة الصحة المفروض اختصاصها بالعقود المحللة
للمقطع بخروج تلك العقود غاية الأمر استناده إلى الجهة الخارجة والتحريم كما يكون ذاتيا للمحرم يقتضي ذاته
ووصفه اللازم يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجة كما حققه في محله الوجه الثاني الأخبار الكثيرة
منها ما رواه ثقة الإسلام الكليني في الكافي في الصحيح الطائفة في التهذيب في الحسن بإبراهيم ابن هاشم وفي
الحسن الصدوق في من لا يحضره الفقيه في الموثق بعبد الله ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر قال
سئلته عن المملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذلك إلى سيده إن شاء أجاز وإن شاء فرق بينهما قلت أصلحك
الله إن الحكم ابن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازة سيده
فقال أبو جعفر إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجاز فهو له جائز وما رواه الكليني والصدوق
بطريق فيه موسى ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر قال سئلته عن رجل تزوج عبده بغير إذنه فدخل هو
ثم اطلع على ذلك مولاه قال إن شاء فرق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما فلمرأة ما أصدقها إلا أن يكون
اعتدى فأصدقها كثيرا فإن جاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول فقلت لأبي جعفر فإن أصل النكاح
كان عاصيا فقال أبو جعفر إنما أتى شيئا حلالا وليس بعاص لله إنما عصى سيده ولم يعص الله و
لبس ذلك كإتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه وما رواه في الكافي في الحسن بإبراهيم
ابن هاشم وأحمد ابن إسحاق عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله في مملوك تزوج بغير إذن مولاه
أعاصر هو قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما أزعم أنه حرام قل لا يفعل إلا بإذن مولاه
وجه الاستدلال لهذه الروايات أنها دلت على أن عصيان العبد في النكاح الذي هو من قبيل المعاملات
يقتضي فساده وأن نكاح العبد الجزء الماذون إنما لم يفسد لأنه لم يعص الله وإنما عصى سيده وهذا
يحتمل وجهين الأول أن معصية العبد في نكاح المملوكة بغير إذن مولاه فرع معصيته له في إجازته كما
المفروض لا يكون عاصيا لله فلا يكون عاصيا لله تعالى وتوضيحه أن معصية المملوك قد تكون باعتبار
مخالفة أمر الله تعالى فقط دون سيده كما لو فعل شيئا من المحرمات بإذن المالك فإنه يعصي الله
بفعله ذلك ولا يعصي سيده وإنما يستحق العقوبة من الله دون سيده فإن السيد في هذا القسم

واجازته لانا نقول الرخصة فيه من قبل الله وذلك واضح وقد تكون مخالفة امر الله تعالى وسيده فانه عاص
لهما بذلك ويستوجب العقوبة منهما عليه وقد تكون بواسطة معصية السيد كما لو فعل مباحا لم يأذن له
فيه السيد فانه عصى الله العبد فيه ما كون الى سيده فانه لم يجز له الفعل ولم يرخص بما فعل فهو عاص
لسيده ولله ايضا بواسطة معصيته له فانه الفعل لانه كان مباحا بالاصل الا انه صار ممنوعا لحق المولى
عنه فهو ما بالتعارض وان اجاز ورضي لم يعص سيده ولم يعص الله ايضا لانه انما فعل مباحا
بالاصل وبالتعارض فلا يعصي به فعلها ونكاح العبد من دون اذن سيده من هذا القبيل فانه
مباح بالاصل مباح له وانما كان معصية لكونه عصيانا للمولى ثم وجب تعقبه الاجازة منه بيّن انه
لم يكن عاصيا لله فلا يكون عاصيا لله وعلى هذا الوجه يكون قوله عصى سيده مبنيا على الظاهر دون
الحقيقة بخلاف قوله لم يعص الله فان المراد منه نفي معصيته له بالواقع وتكون الاجازة المذكورة
ظاهرة في اقتضاء النهي فساد المنهي مطلقا فيحتاج باخراج المنهي عنه نفيه الى تخصيص فيه
نظر لان هذا الوجه مع ما فيه من التعسف والخروج عن الظاهر يحمل قوله عصى سيده على عصيانه له
في الظاهر سيما مع ارادة الحقيقة من قوله ولم يعص الله فيه غير مستقيم اما اولا فلان القيد يجوز
نكاحه بدون اذن مولاه يصير عاصيا واجازة المولى له بعد ذلك عفو وتجاوز عنه كعفو الله
وغفرانه يا حق العصاة ومن المعلوم ان معصية السيد تستلزم عصيان الله لفرض طاعته عليه
فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله تعالى واما ثانيا فلان الظاهر من قوله لم يعص الله وانما عصى سيده
ان العبد لم يعص الله في نكاحه حين يكون نكاحه باطلا وانما عصى فيه سيده وعصيان السيد لا
يوجب بطلان النكاح وهذا انما يستقيم على تقدير ارادة الحقيقة من النفي والاثبات اما مع
ارادة من النفي خاصة فانه يلزم ان قوله عصى سيده مستدركا في البين لان عصيان السيد بهذا المعنى
لا يقتضي فسادا ولا صحة فلا وجه لارادته بالاثبات ثم لو قال عصى الله ولم يعص الله انظم الكلام وكان
من قبيل وما رميت اذ رميت ولكن لو قيل عصى سيده ولم يعص سيده واما ثالثا فلان اجازة المولى
على هذا التقدير علة لعدم المعصية وسببه فيه والمستفاد من قوله فاذا اجازه فهو له جائز بعد تحقق
المعصية انه غير متوقف على الاجازة بل هو ثابت بدونها الثاني ان المعصية المنفية في قوله لم يعص
الله ليست مطلق المعصية بل المراد منها معصية مخصوصة تقتضي فساد النكاح والمعنى انه لم يعص الله عصيا

يوجب الفساد كما في نكاح المحرمات والنكاح في العدة وغيرهما مما يحرم لعينه او وصفه اللازم كما يدل عليه قوله
انما اتى شيئا حلالا وقوله ان ذلك ليس كما يأتيه ما حرم الله تعالى من نكاح في عدة واشباهه والا فعصيان
السيد يستلزم عصيان الله لانه الله اوجب على العبد طاعة سيده فاذا عصى سيده فقد عصى الله فلا
يصح نفي المعصية عنه مطلقا وانما يصح نفي المعصية الناشئة من اصل النكاح فان معصية الله في نكاح العبد
بدون اذن سيده انما نشأت في عصيان سيده وهو امر خارج عن النكاح مفارق اياه وحاصل
الوجه المذكور ان المعصية الموجبة لفساد النكاح هي التي لله تعالى في نفس النكاح وعصيان
المملوك في نكاحه بدون اذن سيده ليس كذلك فانه قد حصل فيه بنكاحه ذلك معصيتان معصية
لسيده باصل النكاح ومعصية لله باعتبار مخالفته لسيده ومن المعلوم ان شيئا منهما ليس عصيانا لله
باصل النكاح فلا يكون عصيانه موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله انه لم يعص الله ولكن عصى سيده
انه لم يعص الله عصيانا راجعا الى اصل النكاح حين عقد نكاحه وانما عصى سيده معصية توجب لعصيانه
له بما هو خارج عن النكاح ولذلك لا يوجب فساده وهذا نص ما ذكرناه من التفصيل وحجة على
كل من الطرفين القول بالفساد وعدمه فان قلت لو كان التحريم في نكاح العبد غير موجب للفساد لكونه
مستندا الى الخارج لزم صحته مطلقا وان لم يتعقبه اجازة المولى والتالي باطل بالنص والاجماع قلت
عدم الصحة مع فقد الاجازة من المولى ليس للتحريم بل لاشتراط رضا المولى في صحة نكاح العبد
والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الشرط مطلق الرضا وان كان بعد العقد وقد وجد في نكاح
العبد مع الاجازة ولم يبق الا عصيانه في فعله ذلك وقد ثبت انه لا يقتضي الفساد فصح العقد
لوجود المقتضي وانتفاء المانع فقوله لم يعص الله وانما عصى سيده اشارة الى الثاني وقوله فاذا
اجازه فهو له جائز اشارة الى الاول واعترض بوجهين الاول ان العصيان في الرواية ان حمل على الحلال
لم يصح الحكم بعدم معصية العبد لان عصيان السيد عصيان لله وان حمل على نوع خاص فلا دلالة فيها
على الحكم لاشتراط الخصوصية وعدم معلومية والجواب ان الخصوصية المشترطة كما عرفنا لا تكون
المعصية مستندة الى الخارج عن المنهي عنه لا في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان معصية المملوك
لسيده بنكاحه بدون اذنه لما كان مستلزما فيه باعتبار فرض طاعته شرعا ولا ينفي كون ذلك
الجهة خارجة عن النكاح مفارقة له فنفي المعصية عنه في قوله انه لم يعص الله لبيان الانتفاء المعصية لا يكون

من هذا القبيل وهي الحقيقة الراجحة الى اصل النكاح او صفاته اللازمة ويشهد لذلك قوله انما انا شيطان
وكيس بغاص به وقوله ان ذلك ليس كما بانه فاحرم الله تعالى عليه من النكاح في عدة واشباهه وانه
لا شبهة في دلالة الاخبار على بطلان الحلف في القول بالفساد وعدمه وذلك يستلزم صحة التفصيل
المختار اذ ليس في المسئلة تفصيل اخر يمكن الحمل عليه الثالث ان العصيان لمخالفة الامر والسؤال في الرواية
لم يقع الا عن تزويج العبد بغير اذن السيد واكتفى به عند جميع الفقهاء ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد
العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان العمومات تقتضي صحة هذا العقد كالمفضولي مع ان المسئلة
مفروضة بما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة فالمراد من قوله لم يعص الله ان فعل العبد موافق
لقول الله تعالى الذي يقتضي الصحة غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن السيد فلو كان السيد هو المعقود
عليه واتفق العقد بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء فسخ فكذا العقد على عبده
لاتحاد دليل الصحة ومقتضاها فالرواية تدل على عدم اقتضاء النهي لفساد المعاملات كما عليه
المعظم ولو اريد من العصيان ما هو لم يصح الحكم بانه لم يعص الله وانما عصى سيده بل الامر بالعكس
فانه لم يعص سيده اذا المفروض انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله تعالى في عقده بدون اذن سيده
لنهيه عن تصرف الحكم بغير اذن مولاه والجواب ان العصيان انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما في ترك
الواجب وفعل المحرم واطلاقه على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة مقتضى عقد مجاز وانما المعهود منه
الملازمة للفساد والبطلان مع ان الحمل عليه لا يستقيم في قوله وانما عصى سيده اذ ليس للسيد قول يقتضي
الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفا له وحمل العصيان ههنا على حقيقته تفكيك ركيك لا يلائم
الحصر مع ارادة المعنى المذكور في قوله لم يعص الله فانه انما هو بالقياس الى ما نهى في قوله لم يعص
الله فيكون اثباتا للنهي المنفي هناك فلا يصح التفكيك على ان الحمل على الحقيقة في قوله عصى سيده
متعذر بناء على ما ذكر من ان العصيان لمخالفة الامر وان السؤال انما وقع عن تزويج العبد
بدون اذن سيده فيتعين حمله فيه على ما يوجب العقوبة في الجملة وان لم يكن لمخالفة الامر فيلزم
المزدوج عن ظاهر اللفظ في الموضعين مع التفكيك بحمله فيهما على معنيين مختلفين مع امتناع
الحقيقة في قوله عصى سيده انما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله لم يعص الله لزوم التفكيك بدونه
على ما يفهم من كلامه والا فالحمل على الظاهر فيه ممكن بارادة نفي العصيان على بعض الوجوه فالعدول

عنه ليس الا للفرار عن لزوم التفكيك والحمل على المعنى المذكور لا يدرك بما وقع الفرار منه والصواب
ان يقال ان العصيان في قوله لم يعص الله جار على اصله اعني مخالفة الامر لا المعنى انه لم يخالف امر
الله تعالى في النكاح فانه لم ينهه عن النكاح ولم يحرمه عليه وفي قوله عصى سيده مبني على تنزيل العادة
منزلة النهي فانها قاضية بمنع استقلال العبد بالنكاح واشباهه فما يجب ان يصدر عن امر
المولى ورايه او الحمل على فعل ما يوجب العقوبة وان لم يكن لمخالفة الامر مجازا وبالزم التفكيك
القبيح في المناسبة الظاهرة بين المعنيين وصحة الحصر بالقياس الى المعنى المنفي بخلاف الحمل
على المخالفة فيقتضي الصحة على ما عرفت ويمكن حمله في الموضعين على ما يوجب العقوبة مطلقا ثانيا
عصيان السيد فلمكان الحقيقة الموجبة للحمل على المجاز واما في عصيان الله فلئلا يختلف المعنى
في القرينتين وفيه ما فيه بلزم التفكيك غاية الامر حصول المعنى في احدهما بالمخالفة الامر وفي
الاخر بامر اخر غير ذلك وهذا لا يوجب التفكيك في المعنى المراد من لفظ العصيان ثم لا يخفى
عليك ان قوله لم يعص الله على موافقته فعلى العبد لقوله الله المقتضي للصحة انما يصح لو
كان القول المقتضي للصحة عاما شاملا للمحرم ايضا وقد عرفت المنع من ما حكينا سابقا ان
الفقهاء انما استدلوا بالنبي على الفساد في ابواب البيوع والنكاح نظرا الى كشفه عن فقد دليل الصحة
لاختصاصه بالمعاملة المخلة وهذا كما ترى منافي لحكمه ههنا بموافقة فعل العبد لدليل
الصحة فان نكاح العبد بدون اذن سيده لحرم قطعا كما اعترف به وان لم يصدق عليه اسم العصيان
حقيقة ينبغي ان يثبتا ولا دلالة الصحة الحرمة اختصاصا بالمعاملة المخلة الا ان يفرق
بذلك بين ما يحرم لذاته وما يحرم لوصفه الخارج ويدعي تناول الادلة للقسم الثاني دون
ما قد عرفت ومنها ما رواه الشيخ في ب الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من طلق ثلثا
في مجلس فليس بشيء وخالف كتاب الله ورد الى كتاب الله وذكر طلاق ابن عمر وفي الصحيح عن
اسمعيل ابن عبد الخالق قال سمعت ابا الحسن وهو يقول طلق عبد الله ابن عمر امراته ثلثا
فجعلها رسول الله واحدة وردها الى الكتاب والسنة وفي الصحيح عن ابن اذينة عن زرارة و
بكر وحمران ابن اعين ومحمد ابن مسلم ويزيد ابن معوية العجلي والفضيل ابن يسار واسمعيل ابن الاذرق وبعض
ابن يحيى ابن يسار كلهم سمعوه من ابي جعفر ع ابنه بعد ابيه بصورة قالوا وان لم احفظ حروفه

غير انه لم يسقط حكم بقاء الطلاق الذي امر الله به في كتابه وسنة نبيه ان المرأة اذا حاضت وطهرت من حيضها
اشهد رجلين عدلين قبل ان يجامعها على تطليقة ثم هو احق برجعتها ما لم تمض لها ثلثة قروء فان
راجعها قبل ان تمضي لها ثلثة قروء فهي عنده على تطليقتين وان لم يراجعها حتى تمضي لها ثلثة قروء
فقد بانت منه وهما كانت عنده على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق عن سماعة
قال سئلته عن رجل طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد فقال ان رسول الله رد على عبد الله بن
عمر امرأته طلقها ثلثا وهي حائض فابطل رسول الله ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب
الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة وما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم
قال قال ابو جعفر ع من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله
تعالى به من خالف لم يكن له طلاق وان ابن عمر طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد وهي حائض
فامره النبي ص ان يتركها ولا يعتد بالطلاق قال وجاء رجل الى امير المؤمنين ع فقال يا امير
المؤمنين اني طلقت امرأتي قال لك بينة قال لا قال اغرب وفي الحسن بابراهيم عن الحلبي
عن ابي عبد الله ع قال من طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد وهي حائض فليس بشيء وقد رد رسول الله
طلاق عبد الله بن عمر اذ طلق امرأته ثلثا وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق
وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل وقال لا طلاق الا في عدة
وفي الحسن بابراهيم ايضا عن احمد بن محمد ابن ابي نصر البزنطي قال سئلت ابا الحسن عن الرجل طلق
المرأة بعد ما غشيها بشهادة عدلين قال ليس هذا بطلاق فقلت جعلت فداك كيف طلاق
السنة قال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشهادة عدلين كما قال الله عز وجل
في كتابه فان خالف ذلك رد الى كتاب الله عز وجل الحديث وفي الحسن محمد بن اسمعيل
عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يطلق امرأته وهي حائض قال الطلاق على غير السنة
باطل قلت فالرجل يطلق ثلثا في مقعد قال الى السنة وفي الموثق عن ابي بكير وغيره عن ابي
جعفر ع انه قال ان الطلاق الذي امر الله به في كتابه والذي سن رسول الله ص ان يجتمع
الرجل على المرأة فاذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقة وهي طاهر
من غير جماع وهو احق برجعتها ما لم تنقض ثلثة قروء وكل طلاق خالف هذا فليس بطلاق

وفي الموثق

وفي الموثق بسماعة عن ابي جعفر ع قال لو وليت الناس لامرتهم كيف ينبغي ان يطلقوا ثم لم اوت برجل قد
خالف الا اوجعت ظهره ومن طلق على غير السنة رد الى كتاب الله عز وجل وان ارغم انفه وما رواه
عن معمر ابن وشكه قال سمعت ابا جعفر ع يقول لا يصلح الناس على الطلاق الا بالسيف ولو ان
رجلا طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد لم يكن له عليها رجعة وقد بانت منه وما رواه الصدوق عن ابن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله ع لا طلاق الا على
السنة ان عبد الله بن عمر طلق ثلثا في مجلس واحد وامرأته حائض فرد رسول الله ص طلاقه وقال
ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله والاستدلال بهذه الاخبار من وجهين الاول انها دلت على
بطلان الطلاق الذي ليس بسنة كالطلاق في الحيض وفي طهر الجماع وبدون الاشهاد والطلاق ثلثا في
مجلس واحد من غير الائمة الا مرة كتاب الله تعالى تصريحا في الدلالة في بعضها وتلويحا في اخر
وقد اشير بذلك الى قوله تعالى فاشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن بناء على ان المراد من الطلاق للعدة ان يطلقها لدخول وقت العدة والطهر الذي لم
يواقعها فيه من غير ان يرسل الطلاق او يكرر في مجلس ثلثا على ما ورد التفسير به في الاخبار
ومن المعلوم ان الامر بالاشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق في العدة يقتضي النهي عن
الطلاق الخالي عن الاشهاد واعتبار العدة وان التعليل بمخالفة الامر في بطلان الطلاق البدعي
تعليل بالنهي المستفاد منه حقيقة فعلم ان النهي ليس للفساد وفيه ان الامر بالاشهاد والتطليق
للعدة محمول على الوجوب الشرطي بمعنى انهما من شروط الطلاق اذ لا يعقل وجوب الاشهاد واعتبار
العدة مع جواز ترك الطلاق فمعنى قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل ان اردتم الطلاق
الصحيح الشرعي فاشهدوا وارى فلا بد من الاشهاد وكذا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وح
فالتعليل بمخالفة الامر في الروايات تعليل بانتفاء شرط الطلاق ورد بالاية الثانية وليس كذلك
محل النزاع في شيء ويجيء لهذا زيادة تحقيق في بعض الفوائد الاتية انشاء الله تعالى الثاني
انما تضمنت اصلا وهو ان كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود الى الكتاب والمعنى انه يجب
مردود الى ما يقتضيه الكتاب من البطلان والفساد ولا ريب في ان المخالفات المحرمة مما يخالف
الكتاب يجب ردها اليه اي الحكم ببطلانها وفسادها بمقتضى الخبر الدال على ما ذكرنا في معنى الرد
ولولا ان النهي يقتضي الفساد لما كان الرد الى الكتاب موجبا له ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضيل

ابن عبد الملك البغاق قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يزوج الامة بغير اذن اهلها قال هو زنا ان الله تعالى
يقول فانكحوهن باذن اهلهن والتقريب في هذه الرواية يعلم كما سبق وفي الصحيح عن صفوان بن يحيى
عن عبد الله ابن مسكان عن الحسن ابن زياد الصيقل قال قال ابو عبد الله ع تزوج الحرة على الامة
ولا تزوج الامة على الحرة ولا المجوسية ولا اليهودية فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح
عن محمد ابن احمد بن يحيى عن سنان ابن محمد ابن عيسى عن موسى ابن القاسم عن علي ابن جعفر عن اخيه
موسى ع قال سئلته عن امراة تزوجت على عمتها وخالتها قال لا بأس وقال تزوج العمة والخالة
على بنت الاخ وبنت الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضى منهما فمن
فعله فنكاحه باطل وجه الدلالة ان الفاء في قوله فمن فعل للسببية وهي تقتضي ترتب ما بعدها
على ما قبلها لانها انما تدخل على ما هو جزاء او في معنى الجزاء وحالة يكن الشرط في الخبر مذكورا
صريحا وجب تقديره وجعل المضمون المتقدم وهو المنهي شرطا والمعنى اذا كان تزوج الامة على
الحرة او بنت الاخ والاخت على العمة والخالة منهيا عنه فمن خالف ذلك وفعله فنكاحه باطل
ولولا ان النهي يقتضي الفساد لم يصح ذلك ومن شواهد المسئلة ما تكرر في النصوص من الحكم
بفساد المعاملات المحرمة على وجه يحصل معه ظن قوي بان الاصل فيما نهي عنه هو الفساد وان
المقتضي لجميعها امر واحد هو التحريم وحيث كان التحريم بالنهي عنه لغيره مستفيضا بالدليل
الصحة كما اشرنا اليه وجب اختصاص الحكم بغيره وايضا فان الغرض الاصلي من احكام المعاملات
بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب الاصلي في انتظام
امر المعاش الداعي له تاسيس تلك الاحكام والخطاب لا يقتضي الوارد فيها كالايجاب
والتحريم تاكيد لذلك الغرض وردع عما يوجب اختلال المعاش على الوجه البالغ فهو من هذه
الجهة انما يقصد من المعنى المراد من الخطابات الوضعية ولو كان المراد من الاوامر والنواهي
الواردة في المعاملات بيان الحكم الاقتضائي والتجزي من دون التفات الى الحكم الوضعي لزم
اهمال ما هو الاصل فيها اعني بيان الصحة والفساد فان خطابات الشرع انما وردت بصيغة
الامر والنهي غالبا والتصريح فيها بالصحة والبطلان سيما في الكتاب العزيز نادر جدا واهمال
ما هو المقصود والاهم في مسائل المعاملات بالكلية او في اكثر مسائلها من الحكيم المرسل لغاية

الشرع او المبين لاحكامه كما لا يخفى على ذي مسكة واعلم ان الشارع في المسئلة لا يحتمل بالنهي على ما يوهمه الا
عليه في كلام الاكثر فان المراد منه مطلق التحريم كما صرح به بعضهم الا ان الاسم المقيد على المطلق او
الدليل على المدلول ويجوز ان يكون الاقتضاء عليه لكونه المدلول بادلة التحريم مع استلزام الحكم عليه
بالاقتضاء ويعد من ثبوته في غيره من ادلة التحريم لان الادلة من الطرفين لا اختصاص لها با
لنهي بل هي متناولة للتحريم الثابت بغيره كلفظ التحريم ومن هذا يعلم بطلان نكاح المذكورات
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية **فائدة** المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي
ذهب اليه اصحابنا ومنهم السيد المرتضى والشيخ وابو المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى واحد
عدم اشتراط بقاء الاكثر او الاقل وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد
وهو قول العامة وظاهرها انتفاء الخلاف في ذلك بين اصحابنا حيث نسب الخلاف في ذلك الى
العامة قال الشيخ البهائي والاكثر على جواز الاكثر من الباقي فقط مساوية والدليل على ذلك
وجوه الاول وجود المقتضي للصحة وانتفاء المانع عنه اما من جهة المخصص فذلك ظاهر وان
كان متصلا لان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق
التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة
المصححة للتجوز ومن علاقة العموم والخصوص دون المشابهة والكل والجزء او الكلي والجزئي فيما
لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمتصل الثاني وقوع ذلك في التنزيل الذي هو ابلغ الكلام
واعلاه قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله
تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين ان كانوا اقل كان
الغاوون اكثر وقد استثنوا من الاولى وان كانوا اكثر وقد استثنوا من الثانية لزم استثناء
الاكثر منها اشتراط الاكثر بقي مجموع الاية وقد يكتفى بالاول فان الغاوين هم الاكثر وقد
استثنوا منها الثالث وقوع التخصيص بالمذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار وكلام
الاصحاب كما يظهر بالتتبع احتج القائلون بالاشتراط بوجهين الاول تبع قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او اثنتين او ثلثة وقوله اخذت كل
ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وقوله كل من دخل داري فهو حر

وكلام جائك فاكرمه وفسره بواحد او اثنين وقال اردت زيدا او هو مع عمرو ولا شك لو اريد
اللفظ بما جميعا كان قرينة من مد قوله الثاني لو صح لكان المجاز لكنه ليس بمجاز فلا يصح اما الملازمة
فلان التخصيص من انواع المجاز واما بطلان التالي فلان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوز
والعلاقة بين الكل والبعض ليست الا المشابهة اعني الاشتراك في صفة الكثرة فبدونها ينتفي العلاقة
فينتفي المجاز والجواب عن الاول ان التقريب المسئلة المذكورة ليس على اشتراط الواضع بقاء الاكثر
بل تخصيص العام بل الاغراض لا يستعمال فيما يدل له اذا روعي فيها الجهات المحسنة وكلاعتبارات
الائقة وليس القبح فيها الا كالقبح في قول القائل بالافراد بالعشرة له على واحد وواحد يكون
عشرة او اثنان واثنان يكون خمسة او خمسة واثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقيما
بالعرف وفيما في الخاطرات سمجا فيها الا ان ذلك ليس مراجع الى وضع اللغة او العرف
ولذا ترى انه يتصرف في مثله المتكلم تصرفا يخرجه عن الصفة والاستبذال حسن وملح وتخلص
عن القبح والسماجة كما في قوله ثلث سبع واربع وثلث وقول ابي نواس اخاها لوما وبو
وثالثا ويوما يوا ترحلها مس وقول قريش المنيع جثناك نشكك عن ثلث وواحدة
وقول من سئل عن الحوفيين اجزني عن ثلثة وثلثة وواحدة وقول من سئل عن الاوصياء
بعد النبي فقال اربعة اربعة الى غير ذلك فما يعد فيها مستهجنا في العرف ولا مراعات
النكات الرائقة والتطايف اللائقة ولو كان القبح بما قال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة
والخروج عن القوانين العربية لوجب ان يستمر القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا وان روعي فيه
انواع اللطائف والنكات واختلفت بعد الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد المكسور المخالف
للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللغة لو يستحيل ان يصح ابدا فما بقي على لحنه وفساده
ولم يتغير عن وضعه وجهته وكيف يصح ما هو فاسد من اصله او يستقيم ما هو مختل
ذاته ام كيف يستصلح فساد الاصل بالمحسنات العارضة والخصائص الخارجة المشروطة
بسلامة الاصل وصحته وبالوجوه المحسنة والمزايا الفاضلة البديعة البديعية في تلك
الالفاظ كما قيل ان الكسوة الفاخرة على الشمطاء العجوز تزيدها قبحا وشناعة وفضاعة
نعم اذا صح الكلام ولائق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة

واستهجان

او استهجان او ضعف او ابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح او الابتذال بمراعات نكات البلاغة
فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال ويراعي المحسن بواسطة التقريب فيه بالكلام البليغ الموقع
الذي يتنافس فيه ويتسابق عليه الاذكياء التكرار الذي تمجه الاسماع وتنبو عنه الطباع كيف حسن
بما سورة الرحمن المتكرر بالنعم المختلفة المعدودة حيث كلما ذكر منها نعمة انعم بها قرر عليها وهو
على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام بالجملة ملاحة فوق الملاحة واكتسب بلاغة فوق البلاغة
ومقبولية وحسنا فوق المقبولية والحسن ثم انظر الى الخطاب الذي هو موضوع الموجود الحاضر من
ذوي العقول كيف يصح توجيهه الى المعدوم او الغائب او الى غير ذوي العقول الا بقصد منه حقيقة
الخطاب اعني تخيل التوجه والاقبال ثم انزل المعدوم منزلة الموجود والغائب منزلة الحاضر
وغير ذوي العقول منزلة ذوي العقول ثم وجه اليهم الخطاب مجازا كما في المنادى المندوب في
قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي
وقوله ايا جبلي نعمان بالله خليا وقوله الا يا نخلة من ذات عرق الى غير ذلك من الخطابات المتوجهة
الى من ليس بها باهل لتنزيلهم منزلة الحقيقة بالخطاب المشاكل فانظر الى هذا الخطاب القبيح
في الكلام السمج الذي يغاب قائله ويذم بل ينسب الى الجهل وسخافة العقل كيف مال عنه القبح لهذا
النوع من التقريب والتنزيل وكيف اكتسى بذلك حسنا وقبولا وبلاغة وبراعة وما هو الا
كلام واحد اختلفت اعتباراته وجهاته فيما هو قبيح يوبخ قائله ويعيب بالتسيف اذ صار مشتملا
على سلك الكلام البليغ مرتقيا ذروة معدودة من اعلاه ويدح قائله ويثنى عليه وكانه قد سلب عنه
القبح والاستهجان ثم الكلام بتنزيل المعدوم منزلة الموجود كذلك قد يزول القبح ويرتفع عنه ما يكسى
من ذلك اي بتنزيل الموجود منزلة المعدوم كما في التعبير عن الخاطر الحاضر بضمير الغائب لدلالة
بانه وجوده كعدمه وحضوره كغيبته ولهذا الاعتبار يحسن الاستلفات واستعمال اداة العموم في الاشخاص
المذكورة ثم القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان واخذت كل ما في الصندوق او من دخل داري
فهو حر مريدا بالمذكورات بعضا اقل اذا قال ذلك نظرا الى ان ما عدا المراد من تلك الافراد
منزل منزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله ولا اخذه ولا يتصور منه دخول الدار حتى لا يبقى في العموم سوى الافراد
الماكولة من الرمان والدراهم المأخوذة من الصندوق والعبد المعتقه من دخل الدار هي كلامه قطعا

٢ الجمل

وذلك عند الشيخ ان ثابت له قبل ذلك الاعتبار وقد يجيب ذلك باعتبار اخر وهو انه يكون الحكم في الامثلة
المذكورة قد كل من الرقاب اعتق واخذ من الدراهم اجودها وقصد تحقق افضل من دخل الدار من عبيده
واجهم اليه فكانه قد كل كل رقبة واخذ كل الدراهم واعتق جميع العبيد فالظن لفظ العموم نظرا الى ان
التعليل الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير وذلك نظير قوله زيد كل الرجال وعمرو كل النساء
تريد بذلك معادلة الواحد للجماعة والقليل للكثير ومثل ذلك في الكلام كثير جدا وقد يحسن
ايضا ان يكون المراد انه قد كل من الرقاب واخذ من الصدوق قدرا لكفاية خادمه فانه يحسن
ان يقول اكلت كل الرمان واخذت كل الصدق وذلك كما يقول من اكل من اكل الخبز او شرب الماء
حتى شبع وارتوى وربح في تجارته ربحا عظيما حتى استغنى اكلت اليوم كل الخبز وشربت اليوم كل الماء
وحصلت اليوم كل الربح يقصد ذلك المبالغة دون الحقيقة وهذا ايضا في العرف والمحاورات كثير
شايع وليس الوجه في الادلة الفتح في الامثلة المذكورة مخصوصا بما ذكرناه فان الوجوه المحتملة لا تخرج الكلام
عن حالة تقتضي الظن لا تخصص بعدد ولا تضبط بحد وانما يستنبطها في محالها ونظائرها من اخذ من قاعدة
الملاحظة بالحق النافع وتنبه عن التعرف بذلك واقتداء من لم يعرف في تلك الصناعة بعرف قاطع
وعن الثاني فان العلاقة بين الكل والباقي هي علاقة العموم والخصوص وهي غير علاقة المشابهة او
الاشتراك في الصفة وغير علاقة الكل والجزء تسميه وكذا غير علاقة الكل والجزء لان المشابهة
انما هي بين العام والاكثر بحكم العموم والخصوص فانه يتحقق فيه وفي الاقل وليس العام مركبا من الافراد
حتى تكون العلاقة بينه وبين الافراد علاقة الكل والجزء ولا صادقا عليها صدق الكلي على جزئياته حتى
يكون علاقة الكلي والجزئي بل علاقة العموم والخصوص نوع مستقل من انواع العلاقة على ما عداه
من الانواع وقد ابتنى علماء الاصول قال الشيخ ابو اسحاق في التبصرة وحصرت في العلاقة في خمسة وعشرين
ثم فصلها في الحاشية وعد من جملتها الخاص للعام وعكسه كعكسه ورد هابت الحاجب والعضدي
وغيرهما الى خمسة هو الاشتراك في الشكل والاشتراك في صفة والكون عليها والاول المجاز
قال العضدي وهذا في الخاص نعم ما كان احدهما في الاخر كون الجزء في كله والحال في المحل
والمظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او محلين او جزئين متقابلين بل وما هما
متلازمان كالسبب والمسبب في الخيال كالضدين قال وجه الضبط ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصال

او لا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصل بالذات او لا والاول وصفات بينهما تقدم وتاخر فان اشتمل المتقدم
المتاخر فالكون عليها او بالعكس فالاول المجاز والثاني اما ان لا اتصال بينهما ولا تجاور فيه محل فان لم يكن لهما حالا
مشتركا بينه فالعلاقة قطعا وذلك الحال اما صورة محسوسة وهو التشكل او غيرها وهو الصفة والاعلم
تحقق العلاقة بين العام والخاص مع حصر انواع العلاقة في الخمسة وحرر هذه العلاقة قطعا على
المجاورة فيما يتفرع منها من اقسام المجاورة الحالية كعلاقة الكل والجزء والكلي والجزئي على ان
التحقيق ان العلاقة غير متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة
بانها اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا ترى الاصوليين والارباب
البيان لم يتعرضوا لبيانها على حد مضبوط ولا على عدد معلوم فان الاجزاء منهم يزيد على الاول بحسب
استقرائه وتتبعه حتى حكي عن صفي الدين الهندي انه قال الذي يحضرنا من انواعها احد وثلثون
نوعا وعدد غيره اقل من الاقسام من المتاخرين حتى ردها الى اثنين عشر او الخمس والاثنين حاول
بالجمع لكونه اقرب الى الضبط وادعى الى الحفظ ولم يرد التحقيق والاستقصاء وما ذكره المتاخرون بالجمع
لشواذ العلاقات ويحمل المؤلفات لاتصالات ما فصله القدماء والله اعلم **فائدة** الحق جواز
تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا رجوعها الى القطع بل انتهائها الى الكتاب ولو لم يجز تخصيص
الكتاب باخبار الاحاد لزم سقوط حجيتها بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفي مقابله
شيء من عمومات الكتاب والله دال على اصل الاباحة كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقد ثبت
الاخبار في كتاب الاطعمة محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الاحاد وما في معناها من الادلة الظنية
وكذا باسايرابواب الفقه وابوابه وتحرير في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو
حاصل في الاخبار المخصصة للعمومات الكتاب فلا وجه لتخصيصه بغيرها **فائدة** الخاص ولو كان
مدلوله مقدما على العام وان كان منطوقا لقوة الدلالة في الخاص وضعفها في العام وما ذكروه من
تقدم المنطوق على المفهوم فليس المراد منه انه مقدم عليه مطلقا اذ ربما اختص المفهوم بمرجح يقتضي تقديمه
ولا يكون المنطوق مقدما بل المراد انه مقدم على المفهوم مع تعادلهما ومرجعه الى ان المنطوق من حيث
انه منطوق مقدم على المفهوم من حيث انه مفهوم وهذا لا ينافي تقديم المفهوم الخاص على المنطوق
العام من حيث العموم والخصوص فان قلت المفهوم ان ترجح باعتبار كونه خاصا فالعام يترجح لكونه

منطوقا فيتناول الدليلين ولا يصح الاستدلال باحدهما فلت تعادل الدليلين انما يلزم لو تعادل جهتا الترجيح
فيهما والجهتان هنا غير متكافئتين لان العموم يتسارع الى التخصيص عند جمع الدليلين وما لا حظناه من عزو تقدم
ولان تخصيص العموم شايع كثير بخلاف الغاء المفهوم ولان دلالة المفهوم على المورد المعين اظهر من
دلالة المنطوق العام عليه والترجيح هنا ليس الا لقوة الدلالة وما يقتضي ترجيح المفهوم وضوح
الدلالة سيما مفهوم الحصر حيث قيل انه لا يقصر عن المنطوق **فائدة** العموم الوضعي يتناول الافراد
الشايعة دون النادرة جمعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى الفقهاء يفرقون
بين اطلاق الاذن وعمومه واطلاق التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة
والمساقاة فلو قال مع هذه المسامحة والمطلق وجب ثمن المثل حال الاتفاق البلد الغالب بخلاف ما لو قال
بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك وكذا لو اعاره الثوب فانه اذا اطلق لم يجز اقراضه
ولا الاتجار به ولا ابتذاله اذا كان من ثياب التجمل بخلاف ما اذا صرح له بالاستعمال بما شاء وكذا
لو اجاره الارض لزراعة فانه اذا اطلق لم يجز له الغرس بخلاف ما لو قال اصنع بها ما شئت فانه قيل
لا يخلو اما ان يكون ثابتا من البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها المعاني
الظاهرة السابقة الى الفهم اولا يكون كذلك اذ المعنى صدق اللفظ حقيقة حصل التبادر
او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق
كالعام فالفرق بين الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ظاهر لان المطلق لم يوضع للعموم وانما
يحمل في الخطابات الشرعية والمعاملات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه والكلام المسوق
لبيان دون الافهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي الى الحمل على
الاستغراق واما العموم الوضعي فلولا الاستغراق لم يجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشايعة
تخصيص لا يرتكب الا بدليل **فائدة** المتبادر من تحريم الذوات حيث يطلق تحريم معظم ما يقصد منه
عرفا كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم
عليكم لحم الخنزير او الخمر او الخنزير او الاخوات فهم ذلك من سابق الى الفهم وهذا معلوم
من استقراء كلام العرب بل طريقة العرف في سائر اللغات وربما قيل ان مثل ذلك مجمل لاستحالة
تحريم العين وتقدير ما يصلح للتقدير من دون مرجح والجواب عنه ما هو ما قلناه فان العرف اوضح
العين

دليل على

دليل على تعيين المقدر على انه لو سلم التساوي فالواجب الحمل على العموم لان الاصل في كلام الحكيم المسوق
لبيان الاحكام هو البيان دون الابهام **فائدة** صدور العبادة عن النبي او الائمة صلوات الله عليهم
لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة المأتي بها طاعة مستقلة ما نعة
من العبادة المضادة لها فانه صدور مثل هذه الطاعة المطلوب منها الدوام عن الحكيم العارف
لحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول والاستمرار
عليه مع امكان الحكمة والتاسي في مثل هذا الفعل يقتضي المفضلة والا لتعينت معاوما اذا كانت العبادة
المأتي بها غير مانعة عما يضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهما معا وبعضادها اخرى كما في اكثر
الطاعات والعبادات فان صدور هذا عن الحكيم لا يقتضي ايثارها ولا كونها افضل من غيرها لامكان
صدورها وصدور مضادها معا من غير تاخير بل ما يمنع لا يكون صدورها ايثارا فالتاسي في مثل هذه الافعال
انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية **فائدة** الشهرة توهن وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع
لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم اما ان لا تكون حجة بثبوت الشهرة بعدم حجيتها وليس
غيرها اولى بالاعتبار منها او باعتبارها تناقض وفي البعض ترجيح من غير مرجح توجب سقوط
اعتبارها مطلقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون
عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لخفاء
الدليل في المدلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما تمسك
بعضهم في الاستدلال بالمشهور والاشهر مع وجود الحجة في غيرها كما اتفق للعلامة وغيره في مسئلة
تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد
دليلا وشاع كثيرا في كلام الفقهاء ومثل اضحى جهم في بعض المواضع مجموع امور لا يبلغ كل منها
حد الحجية ويشترط في هذا النوع افادة المجموع القطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ
بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع قال الشهيد في الذكرى الحق بعضهم
المشهور بالمجمع عليه فان اريد به الاجماع فهو قوي وان اريد به الحجية فقريب لان عدالتهم تمنع من
الاقتحام على الافتاء بغير علم ولقوة الظن في جانب كثرتهم وما قربه بعيد وبين تعليله تدافع
لان الوجه الاول يقتضي العلم والثاني يرجع الى الظن ومع العلم فلا ريب في الحجية لكشفه عن قول

باب الشهرة حجة ام لا

الحجة والحق انه على هذا التقدير اجماع بان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم وان اتفاقهما
الجميع ومن ثم لا يقدح فيه مخالفة معلوم النسب ووضع الحجة الشرعية الغرابة لغة حد اليقين واما
مبنى على اعتبار حجية الظن نعم وليس ذلك من مذهبنا وان اوهم بعض العبارات والحجة عندنا
ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهى الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار
الاحاد ونحوها واستدلالات بابات لعلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت الظنون وابدى
على اعتبار بعضها بدليل الخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتبارها
بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والباب فيه متسع وان خالف باب العلم او اتسعه كما قيل وربما تعلق
بعض المتاخرين في حجية المشهور بمثل قول الصادق خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر
وهو تعلق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور بقرينة وروده في مقام ترجيح احد
الحديثين المتعارضين على الاخر والمراد خذ من الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك
اي بالحديث المشهور فيهم وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد بل من باب تخصيصه به
والفرق ظاهر الا ترى انه لو قيل هل يجوز الماء على ذات النجاسة فاجاب بانه ماء كان كراما لا يجوز بالملاقاة
فان المعنى ان كان كرا من الماء لا يجوز بها وغيرها كالمضاف والجامد خارج عن العموم لان
العموم مخصص بغيرها واما قوله في مقبولة عمر ابن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة
فيه على المشهور لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور فيه على ما بلغ حد
الاجماع ولا ريب في كونه حجة نعم ولو حمل الاجماع على المشهور بقرينة الباقي فليس بضائر في حجية
المشهور لاحتمال ارادة الحديث المشهور من المشهور مطلقا **فائدة** الشهرة اما في الرواية
او في الفتوى والتاييد يحصل بكل منهما وربما خصه بعض المتاخرين بالاولى مدعيا ظهوره
من قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله ع بما اشتهر ع ما اشتهر نقله
او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث
المشهور ولان الامر بالاخذ بما هو مشهور ليس بقيد الحفظ بل لدلالة الشهرة على القبول فاذا
تحقق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضت الشهرتان بان كان احد الحديثين مشهورا
في النقل وفي الفتوى والاخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثانية بناء على ما علم واما بل يرجح

في الذكرى الشهرة باعتبار الفتوى وان رجحت على الصحة ظاهرا اذا علم اطلاع عم على المعارض لان عدم
علمه ليس الا لاستناده الى ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارضها الشهرة المستندة الى حديث ضعيف
حديث قوي لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق باخبارها
وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم تلك ومن
هذا يعلم ان ما دل على خلاف المشهور كلا صح سنده وتعددت طرقه واتضحت دلالته اشتد
ضعفه الا اذا علم عدم اطلاعهم به او غفلتهم عن دلالته او عدوله عنه لوجه ضعيف ولو شك في
الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل والظاهر والنظر في خصوصيات المواضع مجال واسع فلا
تغفل **فائدة** الشهرة عاضدة مطلقا ومطلقة او مخصصة بالقدماء او المتاخرين لوجود المقيد
وهو اجماع الانتصار وبعد الكشف عن الخطا ولو تعارضت الشهرتان فيرجح ايهما وجها من قرب
عهد المتقدمين ودقة نظر المتاخرين وكشف عدم وهم عن الخلل في دليل الاولين ويتقدح منها
التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل او التمسك في دليل
النقل وقد ترجح الاولى باستقرار ترجيح بها فلا ينتقض بالاخرى ويضعف بعدم استقرار المرجحات
كالادلة والمتاخر كاشف فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واول
اشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار ووجدان النص والمرجح في اصل
ذاهب في ورود عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول الاول وقد يشكل القول في بعض
ذلك بلزوم التكليف بما ليس في الاصول ولا العقول وعلى رفعه بان تجدد الدليل كاشف عن وجود
مدرك اخر سابق يقوم مقام اللاحق ويسد مسده وفقد النص المخصوص غير مضر بان الغرض
الوصول الى الحكم بايجاده كان ولا يمنع وجوب نصب الدليل الموصل فان الحكمة في انتصاب
الخفاء كما انما قد تقتضي الضرورة وتجلية المصوب انما تقتضي ثبوت الحكم الواقعي لا وجود الدليل
الموصل اليه ولا فرق بين فقد الدليل في الاصول ووجوده مع عدم التمكن من الوصول والشك
متحقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد التي تضيق عن الاحاطة بها في الاصول المشابه مع
ظهور انتفاء البدل حال الاحتياج الى العمل وقد يلتزم في مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان
تكليف المختار غير المكلف مضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام باختلاف الظنون

الاجتهادية لا بد عند القائلون بالتصويب **فائدة** خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها اذ ليس من
شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وقد اشتملت على ما فيها من الاخبار تقتضي سقوط ما
عداها من كتب الاخبار بشرط عدم حجية الاعتبار مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا
يقصر عنها بكثرة الظهور والانتشار كالعيون والخصال والاكمال من مصنفات الصدوق وغيرها من
الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه
الفرقة بل الوافي جمع الاعضاد والاضداد يستند من الى هذه الكتب ويفزعون اليها فيما تضمنته
من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة
ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال العلماء على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم
اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها
من بين الكتب المصنفة في هذا العلم فانها مع جودة ترتيبها وحسن تهذيبها وكونها مؤلفيها رؤساء
الشيعة وشيوخ الطائفة اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب انظار الفقهاء من احاديث الفروع
وما عدا الكافي منها تقصر على روايات الاحكام وفروع الخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام
وسائر كتب الحديث وان اشتملت على كثير من الاخبار المتعلقة بهذا الغرض الا انه وضعها لغرض
اقتضى تفرق ذلك فيها وتشتته في ابوابها وفصولها على وجه يصعب الوصول اليه ويعسر
الاحاطة به فلذا لم يكن رغبة من يطلب الفقه فيها وفزعها عزيمة من يرغب الى هذا
النوع وانصرفت همم الاكثرين الى الكتب الاربعة واربعت جماهير العلماء على حياضها المترعة
وشد رحال المحدثين اليها الرحال واقبل الفقهاء اليها كل الاقبال حتى صار ذكرها في الافواه
واشتهرت من بين الكتب هذا الاشتهار وبقيت اكثر الكتب الباقية في زوايا المهجور ناسجة عليها
عناكب النسيان فلما يرجع اليها في تحقيق المسائل وتنقيح الدلائل اكتفاء بما هو انفع واكمل
واجمع فهذا هو الامر الداعي الى الرغبة عما عدا الكتب الاربعة من كتب الحديث المؤلفة في عصر
المشايخ الثلثة وما بعده واما كتب القدماء والاصول المصنفة في زمان الائمة ع فالسبب
الباعث على عدم ظهورها واشتهارها مع ما ذكر بعد العهد وتمادي المدة واندراس اكثر الكتب
والاصول باستيلاء سلاطين الجور وغلبة ائمة الضلال وشدة المحنة على الشيعة في تلك الازمنة

من جهة التقية وليس السبب في هجرانها ذلك ضعفها وعدم اعتبارها فلعل كيف والكتب الاربعة وغيرها من
مصنفات المتأخرين كلها متفرعة من تلك الكتب مستخرجة من تلك الاصول فلو كانت غير معتبرة كانت
هذه كذلك فان قيل قد بذل الائمة الثلثة اصحاب الكتب الاربعة جهدهم في تحقيق الروايات ونقد
الاحاديث والتمييز بين صحيحها وفاسدها وسليمها ومعيبها وانه كانت الكتب المصنفة والاصول
الاربعمائة موجودة في زمانهم وقد كانوا متمكنين من الرجوع اليها والاخذ منها لهؤلاء المشايخ
الثقات لم يقتصروا على هذه الاجتهاد التي اوردوها واودعوها هذه الكتب الا لعدم صحة غيرها
من الاخبار ووجود خلل فيها اوجب لهم العدول عنها الى ما اختاروا عليه قلنا هذا من سقاط القول
وشطط الرأي وقد سبق اليه الناس من اشتغل بعلم الاجتهاد واستصعب كلفة الانقياد ولو
صح ذلك كان طعنا في احاديث الكتب الاربعة ايضا فان كلا منها انما تشتمل على ما لم يشتمل عليه
الاخر واحاط بما لم يحط به روى الاستبصار بالقياس الى التهذيب فانه بضعة منه واما عنه فمن
المعلوم اشتمال الكافي والفقيه على ما ليس في الاخر فلو كان ايراد كل منهم ما اورده في كتابه شهادة
على عدم صحة غيره وجب رد الجميع في مواضع الانفراد ولزم ان لا يبقى من الاخبار الا ما احاط به
الكل والحق ان الائمة الثلثة لم يقصدوا في هذه الكتب الاحاطة الكلية والاستقصاء التام وانما
اوردوا فيها ما عثروا عليه حال التصنيف وما يتيسر لهم الوقوف عليه حال وقت الجمع والتأليف
وانهم وانما اعتمدوا في الجمع والتهذيب والتصنيف على ما ادى اليه نظرهم في ذلك الحال وتكليف
كل من تاخر عنهم بما ذكروه وما تركوه موكول على ممارسة الاخبار والنظر في احوال الرجال
ودعوى الكلية في كل من طرفي الاثبات والنفي منشأها المسامحة واغتنام الراحة مع سوء
التدبر وقلة التأمل نعم احاديث الكتب الاربعة اقوى من غيرها واولى بالترجيح مع التعارض
والتعادل من سائر الوجوه وهذا لا يجدي نفعا في هذا المقام فان المنظور في الترجيح هو الاخر
فائدة عدم تعرض الاصحاب لرواية في مسئلة ليس من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت
للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل كيف ولو
كان كذلك لوقفت الادلة على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتكثير المسائل
ولوجب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتأخرين عن الشهيدين الثانيين تعدوا

٩ منتزعة

عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيد الثاني على الفاضلين والفاضلان على الشيخين و
الشيخان على من تقدم منهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنائع يوما
فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابق اما لزيادة تتبعه وعثوره
على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف عليه او لاتساع افكاره الاوائل وانتقادهم هيئات لو
نظروا نظر اصابة لزاد عليهم بما اخذ عنهم او بعناية ربانية ولطف مخصص سابقا الى الحاق مسا
رفعة وكرامة تحققت به وليس في شيء من ذلك ما يزدري بحال المتقدمين او ينقص من جلالتهم
او يطعن فيهم ولعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس في خاتمة السرائر ولا يسوغ لمن يستدرك على
من سلف وسبق الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما ازلوا حيث زلوا لاجل
انهم كدوا افكارهم وشغلوا زمانهم بما عرفهم صاروا الى الشيء الذي زلوا فيه بتوفيق قد كلت
ونفوس قد سئمت واوقات ضيقة ومن ياتي بعدهم قد استفاد ما اخرجوه ووقف على ما
اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة والكتب بيوته فليس يعجب ان صار
الى حيث زل فيه من تقدم وهو يوفر القوى متسع الزمان بلحظة ملل ولا خاطر وضجر
فيحفظ ما لم يحفظوه ويتامل ما لم يتاملوه ولذلك زاد المتاخرون على المتقدمين وكثرة العلوم
بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الاجال هذا كلامه قدس سره وكان استدراك اللاحق على من
سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اذا لم يكن استدراكه لا يوجب طعنا فيه ولا فيمن سبق اليه ولو كان
الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السالف وفي به لتقدمهم بذلك وسبقهم اليه اذ ما
من احد الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء بكثرة الاهلية المتقدم وتوسع القول فيها
وكثرة ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم ياتي اخر فيها بنص او نص معتبر بل صحيحة
صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني في كثير جدا
واستقصاء المواضع التي اتفق ذلك له او لغيره فيها يفضي الى غاية التطويل فائدة مرسلات
ابن ابي عمير لا تقصر عن المسانيد لكون الاصحاب اليها واثقا فهم على انه لا يرسل الا عن ثقة قال
الشيخ في العدة بانا نعمل بمراسيل واذا كان احد الراويين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال
المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فذلك يرجح خبره على خبر غيره ولاجل ذلك سوت

١٢ ايات م

ولا ينبغي لمن خلف ان يستدرك على من سلف

من تقدم ولا خاطره ضجر

الطائفتين فيما رويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى ومحمد بن احمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات
الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما يسنده عن غيرهم وكذا عملوا بمراسيل
ابان بن عثمان وغيره من غيرهم وقد نقل المحقق الجليل ابو عمرو الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه
واقروا له بالفقه والعلم واوردوا اخبارا كثيرة تدل على توثيقه وتوثيق غيره ونقل الاخبار حتى انه
نقل عنه الامتناع عن رواية اخبار كراهية التخليط وبالجملة فالظن الحاصل من مراسيل
ابن ابي عمير واضرابه لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقاة خصوصا اذا انضم اليه
عمل الاصحاب بمضمونها والاعتماد في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية كما اخبر جماعة من
المحققين **فائدة** الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف الايصال
على شيء اخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او ثم المراد هنا على امر اخر فالكتاب موصل بمعنى
انه لا يتوقف في كونه موصلا الى شيء موصل اخر والحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصود
من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات شيئا دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال
على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات
الواقعة فيه المتوقف على معرفة متن اللغة والنحو والصرف والنكات البيانية والمحسنات البديعية
وغيرها من فنون البلاغة والعلوم الاصولية من اصول الدين وفروعه ومثله الحديث
المتوقف ايصاله على دليل حجية وانطباقه على حكم الله تعالى لان مضمون كلام النبي مطابق
لحكم الله تعالى وكذا مضمون كلام المعصوم والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لا ما
وضعه المعصوم وقرره لكن لا يتوقف شيء منها في نفس الايصال الى امر اخر بان يكون الجزء موصلا
الى دليل اخر يدل على الحكم كان يقال الحجة كلام معين من الحي فالموصل هو الكلام الذي
نقله عن علي لا نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال بنفسه
الى المقصود بنفسه الى شيء ودليل يعني انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة بينه وبين الحكم
يحتمل بها الايصال الى ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل الى الحكم وان توقف التصديق
بكونه موصلا على كشف قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة عند الوفاق عند الخاص
فانا نستدل على الحكم الشرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا عنه كما استدللنا بالكتاب

على الظن وعلى كونه حجة بما دل عليه وبالاجماع على الجزء وبالجزء على الظن فانا لا نلاحظ في هذا الاستدلال با
لاجماع خصوص الجزء الذي كشف عنه الاجماع وبالتعيين دلالته وكيفية تحقق الزائد وممن رواه وعن
روى وكيف طريق دلالته فانه نفت الشبهة الواهية في هذا المقام ان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى
كونه حجة في نفسه بذلك فما لا يقولون به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة كان الدليل حقيقة قول
الحجة دون الاجماع ثم يتوقف على قول الحجة كما يتوقف على اللغة وسائر فنون العربية وغيرها
من مدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا مدركا منفصلا عن
سائر المدركات والا لوجب عد كل ما يتوقف عليه الحكم دليلا عليه ولزم الزيادات على العدد
المعروف بين الاصوليين **فائدة** الكتاب هو القرآن الكريم والزفاقة العظيم والصحاء والمنزل
والمعجز الباقي على مدة الدهور والحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من
لدن حكيم حميد انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبينا للعالمين وانه الخطاب الامر والواعظ
الزاجر والحبل الموصول واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول ص وهو محكم ومتشابه والمحكم حجة
بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التأويل والعلم اليقيني
بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء
من كل جهل وعمى عليه تنزل الروايات المتضمنة لاختصاصهم بعلمه بهم ووجوب الرجوع في تفسيره
اليهم واما الجزء المشهور لا يجوز تفسير القرآن الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل
وبيان المجمل لا تفسير جميع القرآن والا لزم قصره على المتشابه او الاحتياج الى الحكم منه وهو
البين بنفسه الى البيان وكلاهما معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق على
عدم الفرق صلى بوصفنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين
وفروعه وفي سائر العلوم المتنوعة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود نص في
تفسير بل اجتنبوا عن غيره عليه كما ورد الامر به في الاخبار المتكثرة والمضمون المتواتر
وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله فدعوه والذي يلزم الفقيه من تفسير القرآن معرفة آيات الاحكام المتعلقة بالفروع
وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة كنفسه القرآن وكنز

عليم

للمقداد — للاردبيلي — تبع جواهر الكلام

العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشأن والمشهور انها نحو
من خمسمائة آية وقيل انها اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها شقص بحسب اختلاف العلماء في
وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال الى افراد الحقيقة والتبيين الوانهم
وعن الباقر ع نزل القرآن على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض
واحكام وعن امير المؤمنين ع انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض
واحكام والروايات مع اختلافها في التحديد المذكور فان القرآن ستة آلاف وستمائة وست
وستون آية فربعه الف وستمائة وست وستون وثلثه الفان وثمانمائة وعشرون والتحديد بالخمسمائة
بعيد عنهما لان اعتبر تجنيس الكلمات والحروف وضم آيات الاصول الى الفروع والكفي بحجة الاشتمال الغير
البالغ حد الظهور والوجه حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع وان اختلفت في
المقدار وحمل الربع على ما يشمل البطون والثلث على ما يعم وبطون البطون او الاول على غاية ما يصل
اليه الكاد العلماء والثاني على ما يعلمه والمحققون بالائمة او حملها على احكام الآيات دون آيات الاحكام
مع الاكتفاء في الثلث بالاشتمال وتعميمه بحيث يشمل البطون والتأويل والاول اكثر من الثاني
فان الآية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي ابن ابراهيم في تفسيره ان سورة البقرة
وحدها اشتملت على خمسمائة حكم وآية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتأخرون على
ذلك شيئا كثيرا ولا تزال تزداد بتلاحق الافكار وتعاقب الانظار والمعتبر في الحجية ما تواتر
اصلا وقرآنا ويجب الجمع بين القرآن كما يجب الجمع بين الآيات ولا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الآحاد
ويضعف لجزء جماع القرآن لان من شرط التواتر بخلاف الجزء ومنع النكارة حجة مع القطع
لانه من كلام الله تعالى ومن القرآن باعتبار ما كان وان خفي عما بين الدفتين بعد النسخ وجاء
حسب المحدث والمعقول منه لا يبلغ حد القطع فيهون الخطب في هذا النوع **فائدة** السنة قول
من لا يجوز عليه الكذب والخطأ وفعله وتقريره غير قرآن ولا عادي وما يحكى احد الثلثة يسمى خبرا
وحديثا وهو قدسي ونبوي وامامي والكل حجة والغرض منها ما يتعلق بالاحكام واستفادتها
من القول ظاهر واما العقل فالوجه فيه الاشتراك بما لا يعلم كونه من الخواص فان علم فيه الوجه من الوجوب
او الندب او الاباحة امتاز بوجه العلوم والاثبات بالرجحان في العبادات والجواز في غيرها وهل

يزيد وجه

فيهون الخطب في هذا النوع

يثبت به الوجوب لكونه الاصل في فعل الحجة الاظهر ذلك لاستناد الائمة الى فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستناد بعضهم الى فعل
بعض آخر واستدلالهم به على الوجوب من دون تعرض للوجه في النقل المستفيض واحتجاج معظم الفقهاء
به على ذلك مطلقا ولعموم الامر باتباع النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بما يدل الكتاب والسنة وهو يقتضي الوجوب وان
استلزم تخصيص ما علم ندبه او اباحته ترجيحا للتخصيص على المجاز كما اعترفوا به في مثل قوله صلى الله عليه وآله خذوا عني
مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي والجواز من شواهد المسئلة وثانيها الاول وجوب التأسي في
جميع العبادات فان الشك مطلق العبادة كما في الفاتحة وغيره ووجوب الاتباع ما يتوقف على العلم
بوجوب الفعل المتبع وان استلزم لاشتراك التكليف وامتناع زيادة الفرع على الاصل والعلم بالوجوب
بادلة التأسي لا ينافي عدم العلم به من خارج كما هو المفروض في محل النزاع والوجه في التقريب و
جوب انكار المنكر وتنبيه الغافل فيشترط تحقق شرائطها ويثبت به الندب في العبادات والجواز في
غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر الوجه ثبوته وان لم يشترط في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات
الافعال ويشترط في الشك انتفاء الظنية فان وجدت سقطت دلالتها على الحكم الواقعي وثبت
بالتولد حكم ظاهري ان كانت ظنية لمصلحة الخاص ويستمر باستمرار السبب كما في ظنية عدالة
يتبعض وغيره من امر بوضوء الطاهرة وحصل امثاله لذلك حتى زال ما كان يخشى عليه من الاذية
مع علمه بانه خلاف اجماع الامامية **فائدة** الاجماع عندنا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام
سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ هذه الفرقة
من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الاعصار كلها او اختص ببعضها
عم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة المحقة والاجماع لهذا
المعنى يلزم الحجة لاتفاقه قطعا فان قول المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه لوجود الكاشف
وعمومه بالاعصار يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور
مقررة في الاصول معلومة من المذهب ومن ادلة الحجية اجماع الامة فيما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله
لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
عن عنقه والى ما يعمه وغيره ومنها ما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع
تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا ووافقنا اهل الخلاف

على الاول

على الاول وان خالفونا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوز
الخطأ على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى نحو ما مر في ليس الوجه فيه لجواز اتفاق
الاراء بلا وجود المعصوم من الخطايين العلماء وقولهم وقفوا على الحد الذي قرروه لكان كل اجماع عندهم
اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلفا التعليل بما لا يوافق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع
اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين وتوضيح
بالجزئية ان اتفاق الفرقة المحقة المبتدعة لصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة
فان اختلافهم في المصداق دون المفهوم والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر
والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والآثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتوارث الخلف
عن السلف وتناول الامر بتأييد وحصول التسامع والتضافر بالتدريج وان لم يتميز معه طريق
دون طريقه وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء ولا انتشارهم في الآفاق ولا
عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة الحفاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم
باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر بدافع بالضرورة ما يحكم به الوجدان وانكر سورة الجحد باعترافه
بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم الضروري بهما للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام و
حصول العلم لهم بان جمهور المسلمين في شرقها وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم و
الصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة ولبس الشقة
وباتفاق العلماء الاثبات على نقل الاجماع من عصر الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا في اصول الدين
وفروعه على ما تشهد به الكتب والمصنفات فما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجاز فتعين الاصطلاح
والطباق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من
العلم بالاجماع لمنعا من العلم بالشهرة ايضا اذ لعل ونحن لا نعرفه من العلماء المنتشرين في الآفاق
جمعا كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا
هذا مع الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه
ذلك اذ قلما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق على تمام
الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية عن المدلول والقصر على بعضه والكشف

اقول سوى مذهب الشيعة فان الاجماع في مذهبهم ليس بحجة من حيث هو هو بل لاشتماله على الكشف عن قول المعصوم فالحجة عندهم هو قول المعصوم لا الاجماع والمفروض حجية الاجماع من حيث هو هو فالاولى الاخراج من الكتاب والسنة و دليل العقل فافهم

لعله هكذا

بعد الشقة

بما وجوه دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل بأكثر الأحكام وبالجملة فانه يقوم للفقه عمود ولا
يخفى ان عمود الاهل الاصل وقد انكره في الاصول فوقف بعض البعد في الفروع وقد وجدنا كثيرا من
الناس ينكرونه في السعة ويعترفون به عند الضيق وترى ذلك الامر قلة التحقيق واما الكشف
عن قول المعصوم الذي هو مناط الاجماع عندنا فلا يحصل بنه طريقان احدهما وهو مسلك المعظم و
المنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم بالاتفاق من شمله ومرجعه الى ترتيب قياس من الشكل
الاول وهو ان الامام ع احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا الشرذمة منهم قائلون بهذا
الحكم فالامام قائل به اما الاولى فلان المعصوم سيد العلماء ورئيس العقلاء وهو موجود في كل عصر
اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو بضنة المذهب واما الثانية فلان الخروج عن حصول
العلم الاجمالي بالاتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد واحد على التفصيل فان العلم بالا
الجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه الدلائل في جميع
البراهين المنتجة للعلم واليقين لان العلم بالاجمال فيما لو توقف على التفصيل لزم الدور المحال في
الطريق الى العلم الاجمالي هنا فاما من تفصيلا وحاصله التتبع الذي يرتضيه مذهب الغايات من مذهب
الشاهد وينكشف قول من لا يعرف من قول من يعرف ولا يتدبر فيه وجوه الخلاف في بعض
الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ في عصر المجمعين اذ كان موقوف الذي نعم فيشهد دخول كل من لا
نوفه فيه يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله للحصول الابد لك فانا لا نعرف الامام بشخصه وقع من
المعرفة لا حاجة الى استعلامه بغيره وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول
الامام بعينه على وجه لا ينافي اشاع الرؤية فيما هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه
فيؤديه في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقوله مطلق لكن هذا
على تقديره طريق اخر بعيد الوقوع لخصوص بالاوحدي من الناس وذلك في بعض المسائل
الدينية بحسب العناية الربانية فلا ينتقض بما قررناه وثانيهما حصول العلم بقول للعلم باتفاق
جمع من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم الرد وفيه وجهان
الاول البناء على قاعدة اللطف التي لا اجلها وجب على الله تعالى نصب الامام فانها تقتضي ردهم لو اتفقوا
على الباطل فانه من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة بنا لاسباب وحيث انتفى الرد

على موافقته لما اجتمعوا عليه فيكون حجة وحجيته وان كان متوقفة على وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف على
حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد على ذلك ثبوت الحيرة في زمن الغيبة لانه وقوع الجميع فيها وقوعها
لكل من الحكم الواحد غير مقطوع به ولا تفضي الا بامرين على ان الرد على المبطل لا يستلزم رفع الحيرة اذ مع
التردد والاشتباه يحصل التخلص بالتوقف في الحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الحق وهذه
الطريقة قد سلكها الشيخ في العدة وادعى ان العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا بها واختارها جماعة
منهم الحلي بل ظاهر الكافي وذهب اليها المرتضى في الذريعة واختار اختصاص اللطف المذكور بزمان
الحضور قال واذا كنا نحن السبب في غيبته فقد اتينا من قبلنا لا من قبله وفي الصدق ان هذا هو الذي
ذهب اليه المرتضى اخيرا ويلزم منه انتفاؤها وقد نبهنا لها بان وجود الامام ع في زمن الغيبة
لطف قطعا ثبت فيه كل ما هو لوجود المقتضي وانتفاء المانع وان هذا اللطف قد ثبت وجوده
قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وقد ورد بذلك عن النبي والائمة ع بالفاظ مختلفة ومعان
متقاربة وان النقل المتواتر قد دل على بقائه بعض النبي صلى الله عليه وآله كل بدعة من بعدي بكتاب الله
وبأيدي اهل بيتي وكل مذهب عشر وتعرف الحق ويرد كيد الكاذبين وعنه وعن اهل البيت ع ان
فيهم يأكل خلف عدل ولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وفي
المستفيض عنهم ع ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا رد هم الى الحق وان نقصوا
شيئا تمم لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يعرفوا الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع في
طرق اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة اما ظاهرا مشهورا وخائفا مغمورا لئلا تبطل حجتك
وبياناتك وفي بعضها اللهم لا بد لك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم
علمك لئلا تبطل حجتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم بها اما ظاهرا غير مطاع او
مكتتما ينتظر غائبا عن الناس شخصه يأتي بحلال الله وحرامه فانه عالمهم وادابهم وقلوب المؤمنين
بمنزلة الحصون وفي تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد في عدة روايات ان المنذر
رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي هاد كل زمان امام منا يهدي الى ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وفي بعضها والله ما ذهبت
منا وما زالت فينا الى الساعة وعن الباقر ع قال لم تخلو الارض منذ خلق الله تعالى آدم
من حجة فينا اما ظاهرا مشهورا او غائبا مستورا ولم تخلو الارض الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك

ويفهم منه ارتضاؤها
او انتصاره لها وكلاهما محتمل
وما في المتن غلط ولا بد من
ان يراجع الى نسخة مصححة
والله الهادي

ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم

أبعد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس إذا سترها السحاب وهو
الحجة القائم ع اما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتها عن الانظار السحاب
واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار في هذا اكثر من ان تحصى
وتقتضيها تحقق الرد على الباطل والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة واما وجه حصولها
بالاسباب المخفية كما يشعر به حديث السحاب وان الظاهرة فانما متيقنة بالضرورة ولا ينافي ذلك
تمكن بعضنا الاعلام به بالحق فانه من باب الاسناد به الى السبب والاصحاب متفقون على ان المراد حصول
الرد والارشاد قبل الاتفاق والالهامات خارجة المهم وكان الاكثر حملوها على بيان الالطاف التي
من اجلها وجب نصب الامام وان تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع وصراحة بعضها
في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي بل ذلك الثاني دلالة التقريب والاشكال في التمسك على
اصابة المجتهد فانه تقريب لعصمة حجة في فعل الواحد فكيف الجمع الكثير والجم الغفير ولا يمنع منه الغيبة
مع العلم بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا
وان كنا لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا وتعرض عليه اعمالنا ولا يلزم
من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف في وجوه من الحق ولا وجوبه في شان العصاة لجواز
الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المستتر بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر
الوجه في السبب الخفي كحديث عرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده بعض المحققين وتحمله كلام
الى الصلاح وهو مبني على وجوب تنبيه على الخطا مطلقا ومع العلم وعن الظن ولو حقق بالامام
لما يلزمه من وجوب الهداية عاد الى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا المسلك بوجهيه وجود
المجهول النسب لان المروي خروج الامام فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة ولا يمنع منه
وجود المخالف المتقدم وفي المقامات الشاذ وجهان وهل يشترط اشتباه الحجة على خلاف فيما
اجمعوا عليه قيل نعم ويحتمل العدم اذ لا جدوى لها مع فرض اتفاقهم على خلافها المسلك الثاني
كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للعذر ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلان
نوع الواحد من علماء الثقات الاثبات يفيد الظن بوقوعه على دليل الحكم فاذا وافقه
نوع مثله او من هو اعلم منه واوثق قوي الظن بذلك قطعا وكلما انضم اليه مثله وامثاله يتقوى

ويتضاعف حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها الاحاد الخ لا تفيد علما
لانفرادها وانه حصل لها ذلك بواسطة التقاضد والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من المحققين
المتاخرين وهو قوي متين وطريقة الحدس الصائب والذهن الثاقب ويبني ذلك للتعويل
على اجماع الائمة كما هو مذهب اهل الخلاف بل لكشف اتفاق اهل الحق عن اصابة المدرك و
الوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج حتى لا يجوز عليه الخطا ولا ينتقض بالمشهور لان الشهرة
من حيث هي شهرة لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة
عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من اصحاب الائمة كزرارة ومحمد بن مسلم ويزيد
ابن معاوية والفضل ابن يسار والحلبي واضرابهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام من
الائمة المعصومين وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا الاثار الباقية من الائمة الاطهار ولا
في هؤلاء بين القدماء المتمكنين من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوق وقبله والقديمين
والشيخين والسيدين واشباههم ومن تاخر عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك او الكثير كالفاضلين
والشهيدين وغيرهما حتى خرج فانه امتنع في الجميع واحد وهو اجتماع الظن الناقص الى حد اليقين
وان اختلفت بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم بالعدد الكبير من اصحاب الائمة ع
يتوقف على اتفاق الكثير من غيرهم على اختلافه باختلاف طبقاتهم في الزمان والتقدم والتاخر
من بينهم في الفقه والضبط وايضا فان حصوله في الطبقة الاولى طريق الى حصوله بما يليها وهكذا
الى ان يصل الينا بتلقي المتاخر عن المتقدم ووصوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق
عن السابق بدايد وخلفا عن سلف **فائدة** اجمع الامامية والمعتزلة على ان الافعال بالنظر
الى ذواتها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وهذا المعنى
ثابت للافعال في نفس الامر ولم يثبت لها باعتبار معتبر ووضع واضع فهي من قبيل لوازم
الماهيات الثابتة لها بالجعل لعدم تعقل ورود جعل عليها ولا على لوازمها لا قوة في الحكم واو
قلنا ان المختفي الحسن والقبح ذوات الافعال كما ذهب اليه جماعة او صفاتها اللازمة لا على اختلاف
او وجوه واعتبارات على ما قاله الجبائي فان الحسن يرجع الى اعتبارات تعليلية او تقييدية
فالجبائي على الاول والباقون على الثاني فعلى الاول يكون الظلم حسنا لكونه تاديبا وقبيحا لكونه تعديا

وعلى الثاني الحسن هو الذي يمدح على وجه التأديب والقبيح هو الذي يذم على وجه التعذيب وأما أصل الذم في
حقيقته لا يقتضي ذاتها مع قطع النظر عن شخصها بل هي من أحد القسمين حسنا ولا يمتنع كان حقيقة
الفعل الشامل للحسن والقبح لا يقتضي شيئا منهما لا بشخصه أو نوعه أو تخصصه وهذا يظهر في
الاحتجاج بالنسخ واختلاف أفراد الحقيقة الواحدة في الحسن والقبح كالصدق النافع والصدق
الضار والكذب النافع والضار على ما عدا الجائية وطريق الدفع واضح مما قررناه ثم ثبات
الحسن والقبح قد يكون بالعقل وإن لم يرد شرع كحسن الإحسان وقبح العدوان وقد لا يدرك
إلا من طريق الشرع كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شهر شوال
فلا يدرك الحسن والقبح الثابتين للأفعال إلا بطريقين أحدهما العقل وهو مستقل
به والثاني الشرع المحتاج إلى العقل فهما في الحقيقة العقل المحض والعقل مع الشرع لأن الشرع
لا يستقل بإثبات حكم أصلا وأما الحكم الشرعي فهو عبارة عما قرره الشارع ووضعه في حق العباد بحيث
يشمل الأحكام الخمسة الشرعية الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة والإباحة والخمسة الوضعية
الصحة والبطلان والشرط والسبب والمانع وهذه الأحكام توقيفية قطعا إذ لا يمكن إثبات التكليف
الشرعي الذي هو بوضع الشارع وأحكامه مع قطع النظر عن وضع الشرع وحكمه وأمره ونهيه وذلك
واضح ولإثبات هذا الحكم طريقان أحدهما النقل في الكتاب والسنة والإجماع والثاني العقل
بمعنى كون العقل دليلا على كون الشيء مأمورا به أو منهيا عنه مثلا وليس المراد بالأمر والنهي
توجه الخطاب اللفظي حتى يتوقف على صدوره من الشارع بل يريد بقول هذه الخطابات أعني
الاقتضاء والتخيير أعني الأمر والخاصل كون الشارع يريد هذا الشيء بحيث يعاقب على تركه
أو غير مريد له بحيث يستحق بفعله وهذا المعنى يثبت في الأكثر بقوله افعل لا تفعل مثلا وربما
يثبت بالدليل العقلي الدال على ثبوت المعنى المذكور وأوثق الطرق فيه طريقة الحسن والقبح
المذكور لا يكشف الشرع تقريره أن يقال هذا الشيء حسن عقلا وكل حسن عقلا حسن شرعا وكل
حسن شرعا محبوب شرعا أما الأول فلما وجدناه على مذهبنا ومذهب المعتزلة وأما الثاني فلأن
متى حكم العقل بكون الشيء حسنا في نفس الأمر فلا بد من حكم الشرع بذلك لأن الواقع لا يختلف
والشرع مصيب قطعا والمفروض حكم العقل بذلك وأما الثالث فإثباته محل نظر وتأمل وكنا

بذلك طريقان الأول ما ذكرنا عما وثنا وغيرهم من إثبات المقدمة الجملة مع قطع النظر عن وضع الشرع
وأيضا قطع النظر عن التكليفات الشرعية فإن ذلك طريق آخر ويثبت به المطلوب أما الأول فهو أن يقال
بعد إثبات الواجب حكمته أن خلق العباد معللة بالأغراض الحسنة قطعا خلافا للأشاعرة في ذلك و
تلك الأغراض لا تعود إليه تعالى لتعاليه عن ذلك ولا إلى غيره في حق العباد خاصة وإن أمكن في غيرهم
من الحيوانات والنباتات والجمادات فيتعين أن يكون الغرض عائدا إليهم وليس ما يجده في هذه
الدنيا لفقد أيام وكونه مشوبا بالآلام الروحانية والأسقام الجسمانية ولوقوع التفاضل في عدم
الاستحقاق بينا فيتعين أن يكون هناك معاد يتحقق فيه الإثابة والعقاب وليس إلا بالنظر إلى الأفعال
الحسنة والقبيحة وأن هذه الأوامر والتكليف والإخبار وهذه الجملة بإثبات الفعل الحسن فإنه
أي مراد للشارع والقبيح منهي عنه أي مبغوض له وأما الثاني وهو أن الله تعالى أمر ونهى وحلل
وحرم وبالجملة فقد أتى بالأحكام وشرع بعض الأشياء وحظر بعضها وليس ذلك إلا لثبوت الإثابة
على المأمور به والعقاب على المنهي عنه وإلا كان عبثا عقلا وهذا الطريق أشهر من الأول في إثبات
المعاد لأن المقصود لا يثبت به لأنه ما يدل عليه ثبوت الإثابة بالنسبة إلى ما أمر به والعقاب با
نسبة إلى ما نهى لا إلى كل حسن وقبيح فإن نهى على أنه مأمور به ونهي عنه كان دورا أو مصادرة على المطلوب
الثاني أن حكم الشرع وأمره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين على مذهبنا ومذهب المعتزلة لأن الحسن
التابع بالفعل المأمور به حسنا والمنهي عنه قبيحا وإذا كان الحسن والقبح سببين للأمر والنهي
فمتى تحقق الحسن والقبح تحقق الأمر والنهي لأن وجود السبب يقتضي وجود المسبب ولا يجوز أن يقال
إن المقتضي للأمر والنهي نوعان الحسن والقبح لأنا نرى ثبوت الأمر والنهي مع
الأفعال التي يدعى في ثواب الحسن والقبح فعلم أن الأمر والنهي غير مقصورين على نوعين الحسن
من الحسن والقبح ولا يجوز أن يقال ربما كان المقتضي نوعان آخر وذلك من الحسن والقبح بحيث
يكون ما اتصف بالحسن والقبح الخارجين عن الحد غير مأمور به أو منهي عنه لأنا نفرض الكلام
في الفعل المتصف بالحسن المساوي عند العقل لحسن المأمور به ولا ريب أن إدراك ذلك الله بالعقل
والمقصود الدعوى الجزئية ومن الجميع بهذا المقام ما وقع لبعض علماء الشافعية أنه عرف الحكم
الشرعي بما يتوقف على نفس الشارع ومع ذلك فقد حكم باستقلال العقل إحيانا وأثبت الحجية

حكم العقل الحسن والقبح وتطابق العقل والشرع مع ان الحكيم الاولين متناقضان ولا يمكن استقلال العقل بما يتوقف
على هذا الشرع وذلك واضح وايضا فالدليل الذي يدل على الاستقلال انما يتم بضميمة المقدمة الثالثة واثباتها
كاثباته وما عابد ومنا ما لا يكاد يتم الا ان يراد بالحسن الشرعي كونه مأمورا به وبالقبح الشرعي كونه منهيا عنه
ويع بعده يتوجه معه منع المقدمة وهي ان كل حسن عقلا حسن شرعا لانا اريد بذلك اثبات الحسن والقبح
الثابتين في نفس الامر وجب الخطاء تلك المقدمة اي الثابتة اذ لا دخل لها في اثبات الحظر بل الاولى
ايضا لان اتصاف الفعل بالحسن والقبح مما يدرك بالوجدان بالكلية المتنفسة لا نفاف الفعل باحد
الامرين لا بعينه كما لا يخفى وقيل لا يثبت بالعقل الحكم لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله
دين الله الحديث وغير ذلك ودليله لجيء لانه انما يدل عليه كون الاحكام الشرعية توقيفية ونحن نمنع ذلك
على ما مر كونها بوضع الشارع وتعيينه بالنص الاعم وتقتضي ذلك عدم ثبوت الاحكام الشرعية مع
قطع النظر عن ورود الشرع ونحن نقول بموجبه فتامل في هذا المقام **فائدة** الحكم قد يطلق و
يراد به الحكم الواقعي التابع للحسن والقبح الثابتين لذات الافعال وهو حكم الله في الوقائع بالنص الاعم
وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهري الحاصل من الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة والاجماعات
المنقولة والحكم بهذا المعنى يختلف باختلاف الادلة والمجتهدين الاجتهادية بخلاف الاول لا يستحيل اختلاف
المصلحة الواقعية امر بين متضادين وحكيمين متناقضين ومنهم من لم يفرق بين الحقيقي ولا اثبت له
حكم بل ادعى ان الاحكام الواقعية هي الاحكام التابعة للظنون الاجتهادية وان ليس لله تعالى في الوقائع
حكم يعين معلوم بل حكمه الله فيها تابع لادلة المقلدين وظنون المجتهدين وهذا لا يخفى هو المصوبة القائلون
بان كل مجتهد مصيب في شناعة هذا القول وفساده غير خفي على اصولنا وقواعد اصحابنا والمراد من
الاحكام في ابواب الفقه الاحكام الواقعية لانها هي الاحكام المقررة في الشرع المحققة بيانها بالا
لادلة الشرعية واما الاحكام الظاهرية فليست مما سنها الله تعالى وشرعها لعباده ولا نصب الادلة
الشرعية لبيانها وان استفادها المقلد والمجتهد ومن هنا فان تلك لا تقتضي كونها موضوعة لافادتها
ثم قد اذن لهم العمل بمقتضاها من حيث خفاء الادلة على الاحكام الواقعية وامتناع التكليف بغير المعلوم
وانت هذا بين جعله اياها سنة وطريقة فان تقتضي ذلك حصول الامتثال والاتيان بما هو مراد
الشارع ومراده لم وتقتضي الاذن هو العذر في تركه وعدم المواخذة عليه والفرق بين الامرين

بين فان قلت تعلق الامر الظاهري بشيء يقتضي كونه مرادا وما مأمورا به قطعا وذلك يستلزم حصول
الامتثال لا يتحقق بموافقة الامر الواقعي يتحقق بموافقة الامر الظاهري ايضا قلت تعلق الامر الظاهري
بشيء لا يقتضي كونه مرادا ومأمورا به في الواقع وانما يقتضي كونه كذلك بحسب الظاهر بحسب الادلة فان الامر
الظاهري دليل ظني والدليل الظني لا يوجب القطع بمدلوله ضرورة والظن بكون الفعل مأمورا به انما
يستلزم الظن بحصول الامتثال اذ لا يعقل حصول العلم بالامتثال مع ظن الاتيان بما امر به لا يعقل
حصول الظن مع العلم به والظن بحصول الامتثال قد يتحقق معه حصول الامتثال في الامر
كما لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي وقد لا يتحقق كما لو فرض مخالفة الحكمين
وحصول الخطأ في الظن فالعبرة انما هي بحصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي كما ذكرنا دون
الظاهري فان قيل نفس الامر الظاهري لكونه دليلا ظنيا وان لم يقتضي العلم بحصول الامتثال
لكن الادلة الدالة على اعتبار هذا الظن ووجوب العمل بمقتضاه لكونها قطعية فانها تقتضي كون
الفعل مأمورا به على هذا يكون مقتضى الدليل القطعي دون الظني قلنا كون ما امر به الظاهري
واجبا ولكنا به ولا ريب فيه ولكن حصول الامتثال بفعله بالنظر الى هذا الامر لكن ذلك لا يوجب
حصول الامتثال بالنظر الى الامر الواقعي ايضا لان الامتثال لا معنى هو الاتيان بما امر به ومن المعلوم
ان الاتيان بما هو مأمور به بالظاهر لا يستلزم الاتيان بما هو مأمور به في الواقع الا مع فرض خطأ
الظن وتوافق الحكمين وتقادمه على الباقي به ولم يتحقق هذا الفرض خارجا عن محل البحث و
موضوع المسئلة لا يخفى وبالجملة فان اريد من حصول الامتثال حصوله بالنسبة الى الامر الظاهري
او بالنسبة اليه والى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق هذا مسلم ولا كلام فيه فان اريد حصوله
بالنسبة الى الامر الظاهري وان لم يستلزم حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي لكن لا يجوز ان
يكون الاتيان بما امر به بالظاهر مسقطا للتكليف بما هو مأمور به في الواقع بان يكون بدلا
ولم يا عنه في فان الحاجة الى تحصيل الامتثال بالنظر الى الامر الواقعي لا وجوب الامتثال فرع ثبوت
التكليف فاذا سقط التكليف فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف منوط بالقدرة عليه
فاذا لم تمكن هنا انتقل الغرض منه الى الامر الظاهري وكان ذلك هو المكلف به خاصة والا
فالامتثال بالنسبة اليه حاصل قطعا لانا نقول الامتثال المقصود بالذات من التكليف الظاهري لا يتحقق

بمجرد الاتيان بما هو مكلف به في الظاهر بل انما يتحقق على تقدير كون الحالي به مؤديا من افراد المأمور
به في الواقع وذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا ومراد الشارع بنفسه
بل من حيث ان المقصود مطابقته للحكم الواقعي وان حصوله ذريعة ووسيلة لحصوله غالبا فان الطلب
منه راجع الى طلب الامر الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه ليس الا نفي السبب في ايجاب الحكم
الواقعي حتى لو فرض انتفاء المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء المقتضي للحكم الظاهري ايضا وح
يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه المعترض اذ لو جاز ذلك فاما ان يوجد
معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي الثابت لنفس الفعل ام لا وعلى الثاني يلزم ثبوت
الحكم الظاهري من غير علة وسبب وقد عرفت من ان السبب في الحكم الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي
ليس الا وعلى الاول فاما ان يثبت مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت الحكم الواقعي و
سقوطه معا ام لا يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة المقتضية لايجابه والثاني باطل
بداهة الضرورة فكذا المقدم وتحقيق المقام انه قد عرفت من مذهب الامامية وعلم بالادلة العقلية
والنقلية ان الله تعالى في انفسها وذواتها هنا وبحال مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه واما مع
ورودهما فيه وان الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عند الاشتباه
ومن المعلوم ايضا ان مقتضى كل واحد من الوصفين المذكورين لا يكون الا شيئا واحدا يقينا في نفس
الامر كالحالة اقتضاء الوجوب الشخصي امرين متضادين وحكمين متناقضين كاسبت الاشارة اليه
وهذا الامر الواحد الذي هو مقتضى الحسن والقبح العقلي هو المسمى بالحكم الواقعي وهو حكم الله تعالى
في الوقائع في نفس الامر فهذا الحكم ان كان ظاهرا معلوما والا وجب الاجتهاد والتحري في تحصيل
الظن به لانتفاء العلم بالمكلف به مع عدم سقوط التكليف بعروض الاشتباه وكان ما ادى اليه الظن
مكلفا به من حيث ان المظنون كونه الحكم الواقعي ومن البين ان هذا التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي
والمطلوب منه هو المطلوب من الحكم الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه هو السبب في ايجاب ذلك لكن
لما كان بناؤه على الظن بالحكم الواقعي وهو مما يؤمن عليه الخطأ اذ الظن قد يكون صوابا وقد
يكون خطأ وكان الصواب منه غير متميز عن الخطأ في نظر المكلف كان المطلوب من هذه ما يؤدي اليه مظنة
وان اتفق عدم اصابته الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقدير هذا لانه مراد ومطلوب في نفسه على

تقدير عدم الاصابة ايضا وبذلك يظهر ان الاتيان بالمأمور به الظاهري يقتضي حصول الامتثال بالنظر
الى الامر الظاهري بنفسه مطلقا سواء طابق الواقع ام لم يطابق لان هذا الامتثال غير مقصود من
ذلك التكليف وان الامتثال المقصود منه انما يتحقق بما هو مأمور به في الواقع لا يتحقق الا على تقدير
اصابة الظن وتطابق الحكمين او توافقهما على ما ادى به فان اتفق ذلك حصل الامتثال الحقيقي والا فان
انكشف فساد الظن بعد ذلك وتبين عدم حصول الامتثال المتقدم من الامرين والبقاء في عهدة
التكليف فان كان وقت المأمور به باقيا اتى به في الوقت والا فوجب ان كان مما يتمكن من تداركه شرعا وان لم
يتمكن فساد الظن سقط التكليف لعجز عن عدم المواخذة على تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف بما
لا يطابق للعدم وجود المقتضي لان المقتضي موجود على قواعد المخطئة كما ذكرنا ولا لحصول البدل و
المسقط لان الامتثال الجزئي المسقط لا يكون مسقطا لما هو المتعلق بالذات ولان الحكم الظاهري لو كان
مسقطا للحكم الواقعي لزم ان لا يكون لله تعالى في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم
الواقعي فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك بعينه هو ما عليه المخطئة خذلهم الله تعالى من نفي الحكم
الواقعي في المسائل الشرعية هذا ان اريد بسقوط الحكم الواقعي سقوطه في نفس الامر واما ان اريد به
سقوطه بحسب الظاهر فذلك مسلم ولا يجدي نفعا لان السقوط بحسب الظاهر به ومدار الظن والظهور فاذا
تبين فساده ظهر بقاء الحكم وعدم سقوطه وايضا فالتكليف ثابت يقينا وسقوطه بالامر الظاهري غير
معلوم فيجب نفيه بالاصل فان قلت السبب في ايجاب الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون نفي السبب في ايجاب الحكم
الواقعي والا لزم ان يكون المطلوب من الاول هو المطلوب من الثاني والا لزم ثبوت الحكم الظاهري من
غير سبب وعلة على تقدير المخالفة بين الحكمين لان السبب للحكم الواقعي غير متحقق على ذلك التقدير فلو
كان ذلك هو السبب في الحكم الظاهري ايضا لزم المحذور وان لا يترتب الثواب على ما اتى به الظاهري
والا العقاب على تركه على ذلك التقدير لعدم الاتيان بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم ترك
ذلك المطلوب الموجب للعقاب والتالي باطل بطل ذلك المقدم قلت حصول المأمور به الواقعي على
تقدير التقادير يكفي لحسن الطلب والايجاب لدوران الامر ههنا بين تفويت مصلحة الحكم راسا وايجاب
ما يخالفه الحكم احيانا ومراعات المصلحة الثابتة للحكم الواقعي لا يحصل الا بالامر الثاني فلا يخفى
واما الثواب والعقاب فان اريد بهما خصوص ما يترتب على الامر الواقعي وجودا وعدما فبطلان التالي

هو

مسلم لان الثابت ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك في الجملة واما انما الثواب والعقاب لمترتبان
على الحكم الواقعي فغير ثابت ولم اريد بها اطلاق الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة لحصول الاشتغال
الموجب للثواب وتحقق المخالفة المستتبعة للعقاب نظرا الى الامر الظاهري وان لم يلزم شيء منهما با
لنظر الى الامر الواقعي ولهذا القيام نظائر لا تحصى في الشرع فان كثيرا من الاوامر الواردة للاحتياط
من هذا القبيل كايجاب الصلوة وغيرها من العبادات على من شك بعد بقاء الوقت وايجاب
صلوة الاحتياط على الشاك في عدد الركعات والعود الى الجزء المشكوك فيه مع بقاء محله الى غير ذلك
فما علم ان السبب في ايجابه المحافظة والاحتياط على الامر به فان الحاجة اليه انما تظهر على تقدير عدم
الاتيان به فلو فرض الاتيان به لزم كون المكلف بالاعادة والاحتياط من غير سبب وكذا انتفاء الثواب
والعقاب على العمل والترك في بعض ما ذكر هناك والجواب في الخاص هو ما اشرنا اليه وقد
علم فاذكرناه مفصلا ان الصحة في العبادات هو كونها بحيث يحصل بها الامتثال بالنظر الى الامر
الواقعي لان صحة العبادة هي موافقة الامر وحصول الامتثال وقد علمت ان ذلك انما يتحقق بالنظر
الى الامر الواقعي دون الظاهري فصحة العبادات انما يتحقق بذلك ومن ذلك يظهر ايضا ان صحة
المعاملات عبارة عن ترتب الاثار على المعاملة المجتمعة للشرائط المعتبرة في نفس الامر وان فقد
حصول الشرط في تمام العبارة لا يوجب صحة المعاملة في الواقع بل انما تقتضي صحتها بحسب الظاهر لو
انكشف فساد الظن بين به بطلان المعاملة وقد تبين من ذلك كله ان صحة الافعال مطلقا من العبادات
والمعاملات انما يعتبر بالنظر الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية وتترتب عليها المعاملات بطلان
المعاملة باختلال بعض الشرائط في نفس الامر وان ظن حصولها حال المعاملة وفي العبادات وجوب
الاعادة اذا انكشف فساد الظن الذي هو مبنى الحكم الظاهري والقضاء كذلك ان كان الماتي به
مما يجب استدراكه شرعا وهذا اصل مهم يجب مراعاته في المسائل الفقهية فان الخطاء فيه
مغايثا من اهمال هذا الاصل او غفلة ويكفي هنا شيء وهو ان المجتهد اذا تغير اجتهاده او تعرض له
الشك في بقاء اجتهاده السابق فانه لا يجب عليه اعادة العبادات المبنية على ذلك الاجتهاد وليس له
ان ينقض القضايا والاحكام المسببة منه وان كان انكشاف الخطاء في الظن مما يوجب ذلك على ما مر
لاختصاصه بما اذا علم الخطاء يقينا وتبين مخالفة الظن للواقع قطعا وبدون ذلك انما يكون انتقالا من ظن

الى ظن ومن حكم ظاهري الى ظاهري آخر والمناط في وجوب ما ذكر من الامور هو الانتقال من الظن
الى اليقين ومن الحكم الظاهري الى الواقعي ولا جماع العلماء على جميع الاعصار على انقضاء القضايا والاحكام
مع تغير الاجتهاد او عروض الشك وعدم الالتزام والالتزام باعادة العبادات وقضاء مثل الصوم والصلوة
عند ذلك الا ما يحكى عن العلامة مما ذكره من التزام الاعادة والقضاء عند تغير الرأي ولعله ان يثبت
ذلك النقل هو لكمال الاحتياط ورفع الريب المندوب ان المندوب ان يكون ذلك مذهبا له وتابعا
فان التكليف بالاعادة والقضاء لجهته وتقلبه كلما تغير اجتهاده من الحرج العظيم والعسر الشديد وقد
قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب في الواقع ثم ظهر له الخطاء والوقت باق فانه يجب القطع
بوجوب فعله لوجود المقتضي وانتفاء ما يحتمل به الامتثال ولو ظنا ونحو ذلك واتى بالمأمور به ناقصا
وامكن اكماله فانه يجب عليه لاكمال ما مر **فائدة** احتكمت الاصوليون في حجية الاستصحاب انكرها السيد
المرتضى وكثير من الاصحاب والحق حجيته وفاقا للمفيد والعلامة والشهيد الثاني والاصوليين والاصل فيه
صدقا الى استقراء وتوقف الاستدلال بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة عليه وانه قد يعرض
يزيل الشك بالابتداء والاستمرار لنصوص المستفيضة الواردة عن الائمة كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام
قال قلت الرجل ينام وهو على وضوء توجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين
ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو
لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض
اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر وهي طويلة قال فيها قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك
اي اصابة الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا
قلت فاني قد علمت انه اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال اغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه
قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث وصحيحة الثانية عن احدهما عليهما السلام في الشك في الصلوة
قال فيها ولا تنقض اليقين بالشك ولا تدخل الشك في اليقين ولا تخلط احدهما بالآخر ولكن تنقض
الشك باليقين وتتم على اليقين فتبني عليه ولا تعتد بالشك في حال من الحالات وصحيحة عبد الله بن سنان

وصحيحة الاخرى

قال سئل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير يرده
علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو
طاهر ولم تيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تتيقن انه نجس وموثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع
قال اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تتيقن انك قد احدثت ورواية القاساني
قال كتبت اليه اسئله عن الصوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليه لا تصم فيه
الشك هم للرؤية وانظر للرؤية وما روي عن صاحب الموضحين ع بطرق متعددة انه ع علم اصحابه في مجلس
واحد اربعمائة باب وكان من جملة تلك الابواب انه قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان
اليقين لا يدفع الشك والمراد من اليقين والشك في هذه الروايات اليقين السابق والشك اللاحق
لا شياع اجتماع الشك واليقين في حال من الاحوال بل المراد البقاء على حكم اليقين السابق حال
الشك اللاحق العارض وذلك هو الاستصحاب وهذا بعمومه يقتضي حجية الاستصحاب في الحي والميت
والثابت والزائد والصحيح والملازم والمظنون والمشكوك والموضوع والحكم فان قلت ان الاستصحاب
ان كان حجة ففي موضوعات الاحكام الشرعية دون الاحكام نفسها فلو علم انا نفس مثلا وشك في وقوع
استحباب الطهارة ولو علم بالواقع وشك في نقضه لم يستحب وهذا هو الذي عقله جماعة من توهم
لا نقض اليقين بالشك قالوا معنى الحديث هو المنع عن نقض اليقين الحاصل سابقا بالشك فيما لو وقع
ازالته بالواقع الذي يشك في ازالته وذلك بان المسؤول عنه في الاخبار ما هو من قبيل الاول
دون الثاني وبان ارادة العموم تقتضي بعد قرينة الجاهل بالحكم الشرعي وعدم وجوب التخصيص عن العارض
على المجتهد والثاني نعم فكذا المقدم قلت ان دليل حجية الاستصحاب يعم الموضوعات والاحكام فان
الشك في توهم لا نقض اليقين يتناول الشك في وقوع المزيل والشك في ازالة الواقع وتخصيصه
بالاول مع عموم اللفظ وعدم المخصص تحكم محض وخصوصيات السؤال في بعض الروايات لا توجب
التخصيص لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل كما حقق في محله وبان الخالي عن السؤال عام لا
تخصيص بوجود السؤال في غيره قطعا وتكليف الجاهل الرجوع الى المجتهد فان رجع اليه خرج عن الجاهلية
عول على ما افتى به وان لم يرجع بقي على جهالته ولم يكن معذورا فيما فعل وان وافق الواقع ولا ينفعه
الاستصحاب ولا يخرج من الادلة واما المجتهد فانما التمسك بالدليل الشرعي استحبابا كان او غيره مع التخصص

العارض كما هو المقرر في حجية الاستصحاب فانه الحكم الشرعي لا تقتضي حجيته بدون التخصص عن العارض لا ان
حجية العام لا تقتضي كونه حجة بدون التخصص عن المخصص وايضا الشك في الموضوع يستدعي الشك في الحكم
فان الشك في وقوع الناقض يستلزم الشك في التكليف بالطهارة وهو شك في الحكم غاية الامر
ان الشك فيه قد حصل بواسطة الشك في الموضوع بخلاف القسم الآخر وهو ما لا شك في ثبوته
في الواقع فان الشك فيه حاصل لتعلق الحكم ابتداء بما ذكر من لزوم تعذر رفع الجاهل وعدم وجوب
التخصص على المجتهد لو سلم في الجهل بالحكم الشرعي لزم مثله في الجهل بالموضوع باعتبار رجوعه الى الجهل بالحكم
ولو في الجهل بالحكم هناك ثابتا بالاصل وهنا بواسطة الموضوع لا تأثير له في ذلك واللازم منه عدم
حجية الاستصحاب مطلقا في الموضوع وفي الحكم وهو خلاف ما ذهب اليه من التفصيل فان قلت ان
دليل ثبوت الحكم في الحالة الاولى وهي حالة اليقين ايضا يعم الثانية اعني حالة الشك كان الحكم مستصحبا
فيها مستمرا البقاء الدليل واستمراره وان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى غير متجاوز عنها
الى الثانية والا كان حكما من غير دليل قلنا المحقق في بحث الاستصحاب بعد نقل القولين ولا اشكال
والذي تحقق لنا نحن ان نظر الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان توجه مطلقا وجب انقضاء
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطء مطلقا فاذا وقع الطلاق في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كتوانيات خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل التلفظ
بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان مستدلا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد انقضاء مطلقا
يعلم ان هذه الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا بالمقتضي
المقتضي هو العقد ولم يثبت له باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيدا
بوقت فلزم دوام الحل بناء على وقوع المقتضي الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان
كان الخصم يعترف بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعترض ابراز ذلك
نحن نعترض عنه قلت ان دليل الحكم لو عم الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية للمقتضي لا للاستصحاب
فان الاستصحاب هو ثبوت الحكم في الثانية لثبوته في الاولى لا لدليل ثبوته فيها ولا يلزم من
انتفاء الدليل الخاص وهو العموم في الدليل الاولى ان يكون الحكم في الثانية من غير دليل لان نفي الخاص
لا يستلزم نفي العام وكدليل في الثانية هو ثبوت الحكم في الاولى المستلزم لثبوته فيها فيما مضى من الدليل

على حجية الاستصحاب وتوضيح المقام ان الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى لا يخلو اما ان يدل على ثبوته
وانتفائه عما بعدها او على ثبوته فيها وفيما بعدها او يدل على ثبوته في الحالة الاولى خاصة ولا نعلم
منه حكم الثانية وجودا وعدما بل يكون مسكوتا عنه في ذلك الدليل ولا ريب ان الحكم في الصورة
الاولى مختص بالحالة الاولى اذ المفروض فيها دلالة المتفق على انتفائه في الثانية واما استصحاب
المتفق مع ذلك وفي الثانية يعم الحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بنفس الدليل مع عدم ان يكون
نسبته الى احديهما اولى من نسبته الى الاخرى وهذا الاستدلال يعم الاولى وليس من الاستصحاب
في شيء واما الصورة الثالثة فهي مسئلة الاستصحاب المتنازع فيها والخلاف فيها يرجع في الحقيقة
الى الخلاف في دلالة الثبوت على البقاء والدوام والتحقيق في الحجية سواء ذلك نظرا الى ان الشيء
قد يثبت ولا يدوم فلا بد لنا واله من دليل غير دليل الثبوت كما يدل عليه فان فقد من الجانبين
وجب الرجوع الى الاصول الشرعية وكان الحكم في الحالة الثانية تابعا لما يقتضيه حكم الاصل
في البقاء والزوال واما المثبتون فانهم قالوا الاصل فيما ثبت انه يدوم شرعا وان حادث دائم
عقلا واحتجوا على ذلك بوجوه قد اشرنا الى ما هو المختار فيها وفيما رجح الادلة بين تقدم
دليل الحالة الثانية هو الثبوت في الاولى ودليل ثبوت الحكم فيها ثبوتها في الاولى وهو دليل
حجية الاستصحاب لتوقفه لا تنتفي اليقين بالشك مثلا فلا يلزم الحكم في الثانية من غير
دليل ولا الحكم فيها بدليل حكم الاولى لا يخفى قد يجب لا يترتب في الاستصحاب بقاء
الاسم لعموم المقتضي وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط وقد ترتب عليه انتفاء يستصحبون حكم الخشب
بعد صيرورتها دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا
حكم النطفة بعد ان يصير علقة والعلقة بعد ان يصير مضغة وكذا حكم الطين بعد صيرورته
لبنا بل اللبن بعد صيرورته جزفا او آجرا والاسم في ذلك كله ليس باقيا قطعا وايضا
لو تجنب العصير ثم صار زبيبا فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع وصف
العصيرية وليس في الاستصحاب حكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب و
اما ما ذكره الاصحاب من تبعية الاحكام للاسماء ففيه انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء
الاسم والغرض صرف الرد على القائلين بالقياس في المعدول عن الحقيقي الجامع بينه وبين

النوع وكذا رفع ثبوت الحكم في حالة سابقة من احوال الماهية بثبوته في حالة اخرى منها لا حقة كتحريم
الخمر لمجرد العنب وليس الوجه انتفاء الحكم بانتفاء التسمية فقط وتوجد دليل آخر فان التخصيص بالذكر
لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجماعا فكما كان الدليل لتسوية الحالتين في الحكم
اية او هو ثابتا اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية الحكم للاسم فكذا ان كان استصحابا فانه دليل
شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهي التسوية بين الحالتين في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال
الاسم كان الحكم ثابتا بالتسمية وبدونها فائدة في التبعية الى ذكرها قلت فائدة التبعية
تظهر في الحالة الاولى السابقة على ورود المتفق كالخمر بالنسبة الى العنب والكبير الى التمر وفي الحالة
الثانية مع تبدل الحقيقة وفي الاخرى يتناول المشاركة للمسمى في العلة الجامعة وفي المنع الخالي
لاصله عن الحقيقة كالحيوان المتولد من حلال وحرام او طاهر ونجس فان الحكم في ذلك كله يتبع
الاسم وبعد وجود وعدمه وليس في غيره مما يقتضي ثبوت الحكم به ذكر التسمية وذلك واضح
فائدة استصحاب الحكم الخالي عن الاصل الشرعي دليل شرعي دافع لحكم الاصل من الخصص لعمومات
الحل لاستصحاب حكم النجاسة الثابت بالاصل فيما يتفق فيه بالاجماع والمخصص الدالة على تحريمه بالنصوص
وعمومات الكتاب والسنة قد تخصصت بما قطعا وتبقى فيما عداه على الاصل الزيت ويكون بقاء
النجاسة الثابت له قبل الزيتية مقتضى الاستصحاب فلا يرتفع الا مع العلم بزوال
والخاص دليل الاستصحاب بالتقدم على العام وان كان كتابا كما حقق في محله وما استصحاب الحل فيما
الحلية بالنص وهو ينافي التحريم بالنوع والحل المجرد يرتفع بحصول شرط التحريم المعلق فان
قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهو عام لا
خاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس بقاء الحكم الثابت له وهذا النص خاص بذلك الشيء
لا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق الاستصحاب و
ليس الاستصحاب مستدل به والعمل بالعموم والخصوص من الادلة لا بالادلة والا
لزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اصلا لكل اصل دليل خاص فهو ينتهي الى ادلة
عامة هي دليل حجية وليس عموم قوله لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى ادلة الاستصحاب
وجزئياته الا كعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ بالقياس الى اخبار الآحاد الخبرية فكما انه

فيقدم على الادلة الخاصة

فيقدم على الادلة الخاصة

ذلك لا ينافي كون الحرج خاصا اذا اختص موردها بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون
كاستصحاب الطهارة والحرمة في مقابلة الاصول والعمومات الدالة على طهارة الاشياء وحليتها
وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على براءة الذمة من الاصل والعمومات وفي
مسائل العصير ما يقع على ذلك ايضا كمسئلة الشك في ذهاب ثلثيه وكون التجديد به محققا
لا تقريبا وكذا مسئلة غضب الاناء وصيرورة العصير بسائل ذهاب ثلثيه وغير ذلك من المسائل
ولولا ان الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات فربما يصح شيء من ذلك و
هذا من نفائس لطائف خاصة بهذا فائدة الحرج منفي في الشريعة بالاية والرواية واقول
به ما فوق الوسع الى منتهى الطاقة التي هي فوق الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق تكليف بالمحال
وهو منتف عند العقلاء وشرعا في جميع الشرائع كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة فكثير
واقع في جميع الاديان واما الطاقة والمراد به ما فوق الوسع مما لا يصل الى الامتناع العقلي
او العادي فلم يقع التكليف بها في شرعنا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج و
قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقد وقعت في الشرائع السابقة لقوله تعالى ولا تحمل علينا اصرا
كما حملته على الذين من قبلنا وقوله تعالى والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار
في بيان التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وعلى كل التكليف بالقياس اليوم حرجا
او اصرا وهي بالنسبة الينا كذلك والظاهر الاول وحديث الحرج وقوله موسى لبني اسرائيل ان ابيك
ما اطيق ذلك يؤيد الثاني وفي العسر وما يضاهيه بناء مسطح الاولين في الاعمار والاجسام
وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدائد الامور ما يضاهيه وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل
وانما يختلف الحال بحسب ظنا فان عملها فما هو حرج بالنسبة الينا قد يكون حرجا حيث شرع ولكن
الاثبات نفي الحرج في هذه الشريعة كما هو الظاهر من الاية ورفع الاغلال والاصار ينفي ذلك
وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه وليس المراد ان الاصل نفي الحرج و
الخروج عنه جائز بدليل كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير
اقتضائها رفع الحرج بهذه الشريعة فظ والعمومات تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على

الحرج والعسر

الحرج والعسر بالقدر والكثرة بعد شديد واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي
في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج في الغالب مما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه
لان الغالب ان صعوبة التكليف ملتهبة الى حد الحرج بتقدم الطاعة وتقرب الى المعصية بكثرة
المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده وارؤف من ان يكلفهم بما لا يطيقونه من الامور الشاقة وقد
قال الله تعالى ولا تكلف نفسا الا وسعها وانظر الى الادلة وحسب التأمل فيها ايرد رواية تقتضي
ذلك واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض
الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها و
الناس بين تكبوت مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحمية او لعوض كالمسابق
اذا اعطي على ذلك اجرة فانا نرى كثيرا يعملون ذلك لشيء يسير بالجملة فاجرت العادة بالاتيان
بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما بالنسبة لبذل المهج واما الكثير فليس ذلك من الحرج
في شيء ثم تعذيب النفس وترك المباحات والمنع عن جميع الشهوات او نوع منها حرج وضيق
ومثله منفي في الشرع فائدة الاصل تعدد الاسباب فلا يجزي الفعل الواحد عن
السبب المتعدد واما ثبت فيه التداخل بدليل من عقل ونقل هذا مع قول الفقهاء الاصل عدم
تداخل الاسباب وهو اصل مشهور بين الاصحاب وعليه تدور رحى الفقه بالكلية وقد ادعى
جمع من الاجلة وظنوا انه اصل غير اصيل بل زعم بعض الاعاظم منهم انه كلام خال عن التحصيل و
عن الكشف ولا عن هذا الاصل ثم بين انه قول فضل وما هو بالهزل فنقول المراد بالاسباب
الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع منشأ لاحكام الشرعية ورتب عليها ثبوت تلك الاحكام
اما لاقتضائها بنفسها او لكشفها عن المسائل الواقعية التي هي عللها الحقيقية لا العلل العقلية
المؤثرة لاشفاء التأثير الحقيقي فيما بين الاشياء اسبابا فانها معرفات لا مؤثرات وان التداخل
في هذه جائز بل واقع بخلاف الاسباب العقلية لاستحالة ورودها على المعلول الواحد واما العلل
الشرعية التي يعلل بها الاحكام والاناط بها انما علل ناقصة فقد يعتبر لا يقصد بها الا المراد ولا
الانعكاس فلا يصح بناء الاصل عليها وان صحت التأييد الا ان ثبتت حد منصوص العلة
فتكون مناطا للحكم في السبب ولا ما قيل في معنى الاسباب انها ما يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم

فان الاسباب المتعددة انما يلزم من عدم شيء منها عدم المسبب وانما يلزم لو انتفى الجميع ولو حصل السبب
القدر المشترك كان امرا واحدا وبطل التعدد فلو اريد بالسبب ما يختص بمسببه الذي اختص كل
سبب بمسببه وامتنع التداخل فالوجه فما تقدم من انه مناط وجود الحكم وهو ما يلزم من وجوده
الوجود وما يلزم من عدمه العدم يقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم وما يلزم من وجوده
الوجود وليس اللزوم في الاسباب الشرعية بمعنى امتناع الانفكاك كما هو المعروف بل بمعنى عدم
الانفكاك لولا المانع فالسبب ههنا بمعنى المقتضي والاقتضاء فيه اعم من ان يكون لنفسه او لا مع
مقارنة في الوجود كما هو الغالب والاسباب تطلق غالبا ويراد بها ما يقابل الغايات فيشمل العلم
سبب للوضوء والصلوة غاية له وقد يطلق على العام كما يقال اسباب الفعل والمراد ما يعم ما
في الغاية يعني السببية فانها سبب لها وباعث على طلبه وفعله والمراد في هذا الاصل كما يظهر
بالتتبع في ادلته ولذا احتج به من نفى التداخل في الاغسال المندوبة من غير فرق بين السببية
بينها والغائية ومعنى عدم تداخل الاسباب عدم تداخلها من حيث هي اسباب او عدم تداخلها في السببية
او في المسببية بمعنى لا يرد عليه ما لا محصل له من المعنى وهو عدم تداخل المسببات وانما عدلوا عنه للتنبيه
على وجه الحكم فان عدم تداخل الاسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات وربما احتمل الكلام ان يكون
على تقدير المضاف وهو بعيد لفظا ومعنى وكيف كان فليس المراد عدم تداخل الاسباب نفسها
فانه غير مقصود ولا تؤثر فيه اذ انما يلزم من تعددها في الخارج على ما هو الغالب تعدد المسبب
ولا من اتحادها فيه كما في وطي الحيض مثلا اتحاده وهو ظاهر وليس المراد من التداخل المتنازع
فيه صيرورة الشيئين او الاشياء المتعددة حقيقة شيئا واحدا فان ذلك مستحيل عقلا لامتناع
اجتماع الوحدة والكثرة في المحل الواحد فيلزم امتناع التخلف عن الاصل وقد نبه على ذلك بل المراد
صرف المتعدد في الظاهر الى المتحد فيكون الموجود في الخارج شيئا واحدا لا كثرة فيه وهذا
امر ممكن قطعا لكنه مخالف للاصل وله صور اربع وذلك لان التداخل اما بان يقصد بالامر
الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون به تداخل اختياريا حاصلا بالقصد والنية او يقصد
البعض ويحصل فيه الباقي تبعا فيكون تداخلا قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار او يقصد البعض
ويسقط معه طلب غيره لحصول الغرض بفعله فيكون به تداخل اولا يقصد شيء منها بل

يوثق

يوثق بصورة الفعل المشترك بين الجميع ويغني عن الكل لان المقصود حصول اصل الفعل كيفما اتفق وسيأتي
ان شاء الله تعالى تحقيق هذه الصور على التفصيل والمقصود هنا بيان ان الاصل انتفاؤه فمتى ثبت
شيء منها بالدليل وهو بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر لان المتبادر من ادلة الاسباب
اختصاص كل سبب بمسببه او جاء على معناه المعروف منا اذا اضيف الى العدم فان الاصل عدم الغاء
الخصوصية حتى يثبت خلافه والاولى هو الاولى والاوفق بما يتلى عليك من ادلة هذا الاصل وهي
وجوه الاول ما اوحينا اليه من اتفاق الفقهاء عدا من شذ عليه فانهم تطوعوا به واستندوا اليه في جميع
ابواب الفقه وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به مسلك المعلومات ولم يخرجوا عنه الا بدليل
واضح او اعتبار لائح وربما تركوا الظواهر لاجله وطرحوا النصوص بسببه كما صنع كثير منهم في تداخل
الاغسال ولم يعهد منهم مطالبة الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل ولو ذهب الى التداخل
احد طالبوه بالدليل وعارضوه بالاصل وما ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد
المعلومة والا لكان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف ما قرروه لان الاصل فيما نحن فيه بين الاتحاد وعدمه
هو الاتحاد دون التعدد وما يتفق لبعضهم من الاستناد بهذا الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل فما
توجه فيه عدم ظهور التعدد ولا ريب ان الاصل هنا لا اتحاد الثاني استقراء الشرعيات في ابواب
العبادات والمعاملات فان المراد فيها من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات اذا تعدد
اسبابها عدا النزر القليل المستند الى ما جاء فيه من الدليل على اختلاف في الكم وشك في اعلميته وانك
متى تجاوزت ذلك وارتقيت في الاسباب وجدتها على ما وصفناه من التعدد من غير شك ولا
ارتياب ولذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذر والديون
والحدود وغيرها عليها كثيرا ما يجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهي
مع ذلك متعددة تتغاير كالصلوات المتوافقة من فائتة وحاضرة والعدات المتعددة
من الضعيف والنوافل الراتبة وغير الراتبة الموقتة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة
مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام بين التطوع والكفارات وافرادها
المتكررة واقسام الزكوة كزكوة المال والفطرة وافرادها المكررة والديون المتكررة في الذمة
باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة والقرض وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق

المسببات مما لا يمكن حصره وضبطه فان التناقض في جميعها على التعدد والتغاير بحيث لا يحتمل فيها التداخل في
الاكتفاء بالواحد عن المتعدد كالاكتفاء بصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم ورفع دينار
بدلا عن قنطار وكون احدهما واصلا ذلك لخالف الشارع الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا
يدعي ان الاسباب كلها جهة المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء لكن الخصم والاستقراء وتتبع الجزئيات
التي لا تحصى يكشف عن انتفاء الاثر في ذلك كله على شمول جامع مطرد في الجميع ويبقى الاصل عدم التداخل
وهذا من قبيل الاستدلال بالعموم من معرفة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت
عليه من المطالب الكلية ولبس له من الظن ولا القياس شيء بشيء وثالث هذه الثالثة اختلاف
المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء
وقضاء والاختلاف في الثاني ليس الا باختلاف النسبة والاضافة الحاصلة فان صلوة ركعتين بعد الفجر
من غير صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى وجود الوقت
وخروجه فان اجتمعت في الاول كانت اداء والا قضاء ومثل ذلك متحقق في كل ما يخيل فيه التداخل
فان الخمر وهو فيه اختلاف الاسباب لم تختلف فيها النسب واختلاف النسبة قد كان مقتضيا
للتعدد في شيء كان مقتضيا له بعزم فان المعنى المقتضي للتعدد متحقق في الجميع فانه في الكل من غير
فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب كما هو الحكم ولا يلزم من امتناع التداخل الا
انما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا تاما للتعدد وليس كذلك لانه مقتضي والتخلف عن المقتضي جائز مع
وجود المانع وهو موجود في كل ما ثبت فيه التداخل فانا نقول به لا على تقدير وجوده وتحقيق
ذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واخطارها كاشفة عن اختلاف تلك
المصالح بحيث انه ظهر فيه فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة وان الاضافة
غير مؤثرة كاضافة الوضوء الى اسبابه فيترك لاجله اعتبار النسبة ويبقى ما ليس كذلك على مقتضى
الظن منا لانتفاء الصارف والرابع بناء الاختصاص المقتضي للتعدد فان المفهوم من قوله
اذا تكلمت في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو وجوب السجود والخصوص بالكلام ومن قوله اذا
شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود آخر للشك غير الاول وكذا من تعمد الاكل في
رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارتين كفارة للاكل وكفارة للوطء

اخرى للوطء من غير فرق في الاول بين وقوع السهو والشك في صلوة واحدة ومتعددة ولا في الثاني بين
وقوع الاكل والوطء في اليوم او في الايام مع تخلل الكفارات وبدونه وما يبين نحو هذه الامثلة من مواضع
الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد مثل ان طاف الفجر فصلى صلوة الفجر وان طاف بالبيت فصلى صلوة
الطواف والاتحاد مثل من نام فتيمم ثم نام ثانيا فانه المتبادر من جميع ذلك اختصاص كل
سبب بمسببه بلا اختلاف يعود الى دلالة اللفظ فيكون الحكم في الجميع متعددا لا واحدا الا ما عرف
عند الدليل كما في اسباب الوضوء فان الاجماع منعقد على الاكتفاء بالوضوء الواحد عن جميع اسبابه لاتحاد
معنى الحدث وحصول الرفع بالواحد ونحو مثال الكفارة اذا علقت على الافطار فانه يتحقق بالاول فلا
يتكرر بتعدد الاسباب وكذا غير ذلك مما علم فيه اتحاد المصلحة في الاسباب المتعددة بعقل او نقل
وبقي ما عداه مما يحتمل فيه الاختلاف والتغاير على ما يقتضيه الظن من قصد الاختصاص وارادة
التعدد فان الاصل فيما ظاهره الاختصاص لبناء عليه حتى يثبت خلافه ومن ثم شرف العلماء يعلقون
التداخل فيما يقولهم فيه بالقطع بالغاء الخصوصية او وجود الظن المعتبر وربما اختلفوا لاختلاف الاثبات
والادلة في السبب المختلف فيه فيما اذا اتفق الدليل على ذلك فيه فانهم لا يرتابون في الاختصاص
اخذا بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة
العرف وان شئت فاستوضح ذلك بمثل ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في
حاجة فاعطه درهما فانك تعلم انه اتاه وسعى في حاجته فانك لا تشك في انه يستحق درهمين درهما
لسعيه في حاجته ودرهما لمجيئه وانك تجد الفرق بين ذلك وبين زيادة الجزء في الشرط وكذا
الجزء في الزيادة وكذا لو قيل ان جاءك طبيب فاعطه دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا
فان زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم انه يستحق دينارين دينار الطبية ودينارا لادبه
ولا تفرق بين مجيئه وبين مجيء طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك مما لا مثله الكثير
من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد من جميعها اعتبار الاسباب واستقلالها
في اقتضاء المسببات من غير تداخل ويدل ذلك تحقيقا ان هذه الاسباب قد تقترن وقد تفترق
ولا ريب انها حال الافتراق اسباب مستقلة يترتب المسبب على كل منها بالخصوص من غير ان يدخل التداخل
والاشتراك في هذه الحال فهي في حال الاقتران كذلك لان الدليل الدال على سببيتها قد دل بعمومه

واحدة جامعة للخاصين معا بنحو من بد لو طابق الوصفين واحدا وتنزيله على الاختصاص عند الانفراد والا
حال الاجماع بمدلول الشيء الواحد عن مفهوم من اللفظ والحمل على ارادة المسبب مع عزيقيد باختصاص
ولا اشتراك مع ان خلاف المبادر كما قررناه يبعده ثم احتمال الخطاب على ما علم اختصاصه فانه لو كان لا اختصاص
على الاطلاق لخاص السببين الانتفاء فلا ريب في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني
فاما ان يجب شيء اولا والثاني باطل لان السببين متساويان في السببية والانتفاء فالحكم بثبوت المسبب
باحدهما دون الاخر تحكم ولانه قد تقدم ثبت به المسبب قطعا فلو تاخر لان ما دل على سببيته يتناول
الصورتين من غير فرق فيتعين الاول وهو ثبوته بالثاني وح فاما ان يكون الثابت به عين ما ثبت بالاول
او غيره والاول باطل لان المسبب مترتب على السبب فلا يكون قد ما عليه فوجب ان يكون الثابت
به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المطلوب لا يقال لو صح ذلك لامتنع التداخل
بعين ما ذكر من التوجيه لانا نختار فيه سقوط الطلب الثاني او كون المطلوب به وباول شيئا واحدا
على ان يكون بالثاني مؤكدا فلا يثبت به امر زايد هذا وان كان خلاف الظاهر من بقاء الطلب وتعدد
المطلوب لكن يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصورة الاستدلال فانه اوهمت الاشياع الان المقصود
الاشياع مع البناء على الظاهر لا على الاطلاق فلا اشكال وعلى تقدير الدليل على وجه يسلم من هذه
الخدشة بان يقال الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت
به غير الاول لان الظاهر ترتب طلبه على حصول سببه تاخره عنه فيكون مغايرا للاول ويلزم
التعدد المقصود لهذه الاصل ويتمهد له الجواب الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب حيث تضمنت
الجواز والاجزاء الظاهر في الرخصة والاذن في الجمع وان الاصل فيها هو التعدد وباحاديث ذرع
الثاني بالاغسال اذا اجتمعت انه عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد وفيها تنبيه لطيف على ان ذلك
مخصوص بالغسل والا لقال حق واحد فانه اعم واعود وارجح في اللطف والامتنان وارادة اليسر
والتوسعة بتداخل الحقوق المتكثرة والاجزاء عنها بالشيء الواحد فعلم ان سائر الحقوق ليست
كذلك وفي ورود النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج الى البيان هو التداخل لا التعدد وان امتثال
الاوامر المتعددة انما يكون بالافعال المتعددة وهو شيء ظاهر لا يحتاج الى البيان الثاني لا نفتقر
الى كثرة الامر بالامتثال والطاعة وهما معروفان غنيان عن البيان بخلاف الاجزاء عن الاوامر الكثيرة

بالامر الواحد فانه يحتاج الى الدليل فلذا اختص النقل به فانه انما يرد غالبا في المتاقل دون المتدرج احتج
من انكر هذا الاصل بان الاصل النفي ودرء الاثبات والاتحاد دون التعدد وقولهم الاصل عدم التداخل
وان كان في صورة النفي دون الاثبات والاتحاد دون التعدد الا انه يرجع الى الاثبات والتعدد وهو خلاف
ما يطلب بالاصل فان الاسباب الشرعية امارات ومعرفات فاذا اجتمعت كان تعلقها بالكل واحدا وبالاشتغال
بحصول الواحد لاطلاق النص والزايد عليه تكرار خارج عن مدلول الامر والجواب عن ذلك كله
معلوم مما سبق فان الاصل هنا بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظن او اصالة عدم الغاء
الخصوصية المفهومة من الظواهر هذا ان اريد بالاصل نفي التداخل بجميع صوره اما لو قصد به نفي التداخل
فقط او عدم سقوط الطلب فهو جار على معناه المعروف لان الاصل عدم دخول غير المقصود وعدم سقوط
طلب الشيء بفعل غيره وكيف كان فهذا الاصل مقدم على اصل عدم التعدد لانه انما يصار اليه عند الشك
فيه وبين التداخل وهو من تقدم هنا بالدليل فيسقط به حكم الاصل ومنه يعلم الحال في الاستدلال بالوف
الامر وصدق الامتثال لان المستفاد من الاوامر هنا التعدد والتغاير كابناء وامتثال الاوامر
المتعددة لا يحصل بالامر الواحد وكون الاوامر الشرعية معرفات انما يقتضي جواز التداخل لانه
الاصل فان المعرفات انما تتداخل اذا كانت معرفة للمتعدد لا هي الظن فالدائم هو التعدد **فائدة**
قالوا النقل لا يجوز عدم الغرض وذلك انه قد تقرر في قواعد العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الواقعية لكن يقوله الاشاعرة بناء على قاعدتهم في معنى الحسن والقبح العقليين ان الافعال
في حد ذاتها لا تتصف بصفة مرجحة للامر ولا بصفة تقتضي النهي بل الله تعالى وينهى لا لغرض
وانما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا القول لا يخفى شناعته على قواعدنا واصولنا وحينئذ
الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فخصوصيات الاحكام كالندب والوجوب في موارد هاه
المخصوصة انما ثبتت لتحقق كل جزء من تلك الموارد مصلحة مخصوصة معينة تقتضيه لذلك
الحكم الخاص اي الوجوب والندب ومن المعلوم ان المصلحة المشتركة في المندوب والواجب اصل
الرجحان المحقق فيهما وانما الاختلاف من جهة الزيادة الماخوذة في الواجب في المنع من الترك
فلو بدلها من مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما واللازم من ذلك ان النقل لا يجري عن الغرض
كما ذكرنا واما الغرض فقد يغني عن النقل اذ لكان مصلحة الغرض مشتملة على مصلحة النقل وقد لا يجري

اذ كانت مباينة لها والحاصل ان الغرض لما امكن اشتمال مصلحته على مصلحة النقل امكن اجزائه عنه وتوقف
على كشف الشرع لخفاء المصالح واما النقل بحيث لم يكن اشتمال مصلحته على مصلحة الغرض لم يكن الحكم
باجزائه شيئا من النقل شيئا من الغرض ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تبلغ المصلحة في النقل حد المصلحة
في الغرض لكن يمنع عن تحصيله مانع يغلب عليها كما اشير اليه في قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك لولا ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل او الى نصف الليل فان ذلك يدل
على ان المصلحة في السواك والتاخير فان اقتضت الايجاب لكنه قد عارضه شيء اخر هو المشقة
فمنع المقتضي عن اقتضائه وعلى هذا فلا مانع من تساوي مصلحتي الغرض والنقل او اشتمال
النقل على الغرض واللازم امكان الاستغناء بالنقل عن الغرض لو دل الشرع ويكون الواجب اتباع
الظواهر في ذلك كما في صورة العكس هذا وقد خرج على القاعدة وجوب الطهارة وجوبا موسعا
ما يتضيق بالنفس الوفاة او بضيق العبادة المشروطة بها وهذا التخريج من بعض العامة وذلك
فاسد وذلك لان الوضوء قبل الوقت وان كان ندبا على المذهب الحق اذ الامر ليس يجزي عن
الغرض لان الغرض لا يثبت مع بقاء الطهارة المندوبة حتى تكون تلك الطهارة مسقطة له ومع بطلانها
تجب الطهارة بعد الوقت لا يغني عنها كما لا يخفى فائدة صحة المعاملة عبارة عن كونها بحيث يترتب
الاثار المقصودة من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف بثبوته على دليل شرعي فاذا ورد
في المعاملة من الشارع دليل يدل على صحتها فالاصل فيها عدم الصحة اي عدم ترتب الاثار المطلوبة
منها الا ما قد علم ثبوته قبل المعاملة المشكوكة فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء ما كان على ما كان
فان الثمن في البيع مثلا قبل المعاملة كان في ملك المشتري بمعنى خلو ملك البائع والمبيع بالعكس
فيجب استصحاب حال الملك وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في الايجار والشفعة وغيرهما من
توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها
من انواع العقود والايقاعات وايضا فان الاجماع منعقد على بقاء الحكم السابق ههنا الى ان يثبت
المزيل وانه لم يقل به احد ولذلك قال بالبقاء فيمن لم يقل بحجية الاستصحاب كيف ولولا ذلك
لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان يستوي المالك وغيره فيما يفرض ملكا بعد حدوثه لاحتمال الانتقال
وكذا اباحة الاستمتاع في النكاح والبضعة في الطلاق لانه لولا القطع ببقاء الاثر في ذلك كله لكان

الواجب

الواجب ان يتوقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء وفيه من الفساد ما لا يخفى هذا اذا كان الاشتباه
بالشك في الحكم الشرعي كما لو حصل الشك من ان العقد الفضولي صحيح مثلا بحكم بعدم الصحة حتى يدل دليل
على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الاشتباه
الشك في كون العاقد ماذونا او فضوليا مع القول بان عقد الفضولي فانه يحكم هنا بالصحة
اجماعا حملا لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح لمزوم الحرج والضيق المنفيين شرعا ولا ذلك
لدلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل
في معاملة الصحة وهو من غرائب بين الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي
نفسه وذلك انهم رأوا تكرر تمسكهم المذكور في كلام الفقهاء والتمسك به في الحكم بصحة المعاملات ولم
يفرقوا بين المقامين مع ان كلامهم في موضوع يتضح مما ذكرنا من التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم
من التمسك في المقام الاول فالظاهر ان المراد به القاعدة المستفادة من نص او اجماع في مورد
معين دون المعنى المتقدم فان الاشتباه يطلق على معان متعددة وانما يتميز المراد منه بدلالة القرائن
وملاحظة المقامات ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض الاوهام من
اثبات الصحة في المقام الاول باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة اذا لم يرد منها نهي كانت جائزة
ومتى كانت جائزة كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان اصل الاباحة انما يجري في الافعال
المقدورة والمعاملة انما تكون على تقدير صحتها وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني
صيغة الايجاب والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة لكن مقتضى
ذلك التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم به واين هذا عن فرع مدلول كما هو المدعى فائدة
وجود المعاملة يستلزم تحريمها ان لم يستند الى انتفاء القصد الارادة كما في الهازل والنائم
فان البيع بالفاسد مثلا اذا قصد ترتب اثار البيع الصحيح عليه كان شرعيا وارد خالا لما ليس
في الشرع فيه ولا ريب في تحريمه فان قلت ترتب الاثار وانما يتصور في البيع الصحيح واما الفاسد
فلا يتصور فيه ذلك لان فرض الفساد يستلزم امتناع ترتب الاثر فلا يمكن قصده مع
العلم بالامتناع ثم سيتصور فيه القصد الخالي عن الصورة وليس ذلك من التشريع في شيء قلت
المراد من ترتب الاثر في البيع الفاسد تصويره بصورة الصحيح والتزام احكام البيع وقد

ولو أريد به والريب في امكان القصد لهذا المعنى وكون البيع الواقع على هذا الوجه تشريعا محرما كيف ولو
لذلك لزم امتناع البدعة والتشريع مطلقا في العبادات والمعاملات لانهما انما يتصوران مع القصد
الى جعل الشيء عبادة او معاملة وهو ممتنع مع العلم بالعدم قطعا وقصد الصورة ليس محرما بعينه
فاذكر هناك فاجيب بان المحرم هو تصوير ما ليس بعبادة او معاملة بصورة العبادة والمعاملة
مع التزام ما يلزمهما من الاحكام او اللوازم كان ذلك هو الجواب ههنا بعينه وهو ظ وهل
يختص التحريم بمن يعلم الفساد بحتمل الاختصاص لانتفاء التشريع مع اعتقاد الصحة وعدم
عذر في الجاهل ووجوب تحصيل العلم بالفساد الموجب للتحريم وهذا قريب لا اذا كان اعتقاد
الصحة ناشئا عن اجتهاد او تقليد فان التحريم بعد منتف قطعا **فائدة** تحريم المعاملة على احد
المتعاملين يستلزم تحريمها على الآخر فتحريم البيع على البائع يستلزم تحريم الشراء على المشتري
وبالعكس وتحريم نكاح المرأة على الرجل يستلزم تحريم نكاح الرجل على المرأة وبالعكس وربما
يظهر من كلام الفقهاء القطع بذلك فانهم كثيرا ما يستدلون على تحريم البيع مطلقا بما تضمن
تحريمه على البائع او المشتري خاصة وعلى تحريم النكاح كذلك بما تضمن تحريمه على الرجل او المرأة
وكذا في غيرهما من المعاملات وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي طاب ثراه في شرح القواعد عند
قول المصنف ويحرم على المرأة ما يحرم على الرجل قال وكذا كان تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي
ثبوت التحريم ايضا من الطرف الآخر لا محالة كالحكم بتحريم الام على الولد وان نزل مقتضيا لتحريم الولد
وان نزل على الام وان علت وكذا القول في الاب بالنسبة الى البنت وكذا البواقي وكذا الشهيد الثاني
في المسالك ثم قال وهذا هو النكتة في تخصيص الآية المحرمات على الرجال وما يذكر العكس
ولعل الوجه كما يلوح من كلامهم ان النكاح مثلا امر واحد بسيط فلا يكون حلالا وحراما وان
اختلفت اضافته الى الطرفين فان ذلك لا يوجب تعدده لما تقدم من اجتماع الحكمين المتضادين
وقد يقال ان اريد منه العقد فهو عبارة عن الايجاب والقبول اللذين هما فعلان قائمان
بمحلين مختلفين فان الايجاب فعل الموجب والقبول فعل القابل فلا يكون شيئا واحدا وهو ظاهر
وان اريد منه الوطء فلا ريب في المعنى القائم منه بالواطئ غير المعنى القائم منه بالموطوءة فان الوطء
في الواطئ بمعنى الواطئية اي الفاعلية وفي الموطوءة بمعنى الموطوئية اي المفعولية ومن المعلوم

ان احد المعنيين مغاير للآخر فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وهيهنا لو كان النكاح امرا بسيطا لزم
اجتماع اتصاف الطرفين له كما لا يخفى فيتم العرض الواحد في ضمن مستقلين فان وحدة تستلزم وحدة
المحل كما بين في محله وبمثل ذلك في غير النكاح من المعاملات كالبيع والاجارة والصلح وغيرها من العقود
ويقتضي ذلك جواز الاختلاف في حكم المعاملة بالاضافة الى طرفيها فان تضاد الاحكام انما يمنع من
اجتماع حكمين متنافيين لمحل واحد في محلين مختلفين وان اتفقا في الوجوب ومن ثم ذهب الشيخ والمحقق
والعلامة في احد قوليه الى اختلاف حكم المتعاقدين في البيع وقت الشراء اذا كان احدهما مخاطبا
بحقه دون الآخر حيث خص المنع في الغرض المذكور بمن خوطب بالشيء وحكموا بجواز البيع من الطرف
الآخر لكن العلامة في قوله الآخر والشهيدين وبعض المتأخرين رجحوا عموم المنع نظرا الى ان فعل الآخر
اعانة على الاثم وهي محرمة بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وهذا مما لا ريب فيه اذا اتفق
بجواز البيع ممن لم يخاطب بالشيء مطلقا وان علم ان الآخر هو المخاطب به معلوم البطلان لحرمة كونه اعانة
محرما باجماع العلماء ونص الكتاب ذلك الا ان من خص التحريم بالمخاطب انما اراد نفي التحريم مطلقا من
غير بناء على ان لا ملازمة بين تحريم العقد على احد المتعاقدين وتحريمه على الآخر في نفس الامر وتحريم
الاعانة لا تنفي صحته باثبات الملازمة بين الامرين الظاهرين تحريم العقد على احد الطرفين
في نفس الامر عند تحريمه بالاضافة من غير ان يكون ثبوته للآخر وانما كان للعلم
بثبوته للآخر مما يتوقف على العلم بثبوته للآخر لان توقف العلم على العلم لا يستدعي توقف الحكم
على الحكم فان العلم بتحريم الام من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان توقف على العلم بتحريم الام على
البنت الا ان التحريم في الاول ليس متوقفا على التحريم في الثاني وفي الثاني وفي الثالث بل التحريم التابع على الام
تحريما اصليا تحريم الام على الابن وان كان تابعا لهذا العلم والتصديق ومن المعلوم ان التحريم
بهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الاعانة لكونه تابعا لتحريم الفعل على المعاون وموقوفا عليه اذ الاعانة
على الاثم فرع تحقق التكليف الموجب للاثم على تقدير المخالفة وهذا الخلاف في التحريم من حيث الاعانة
وايضا فان التحريم من جهة الاعانة مقصورة على صورة العلم بتحقق العدوان للاثم اذ مع احتمال
الاشتباه في الموضوع او اعتقاد نفي التحريم على وجه معتبر لا يتحقق هناك اثم يحرم الاعانة عليه
بخلاف التحريم من حيث اللزوم فانه لا يتحقق بذلك بل يثبت مطلقا ولو مع الجهل بالحال ولذا ترى حكموا

بتحريم البيوع والانكحة الخ ورد النقض بتحريمها من احد الطرفين بانها سواء الاخرين بتقييده بالعلم ولا
بذلك بين من ثبت له الحكم بالنقض ومن ثبت له الحكم بثبوته له ولو كان الوجه في تحريم الفعل على الثاني
كونه اعانة على المعصية وجب ان هذا الحكم يحصل لها قطعا وايضا فما يحرم بالاعانة لا يتعدى اثره الى
الاخر قطعا لان المعصية الناشئة من الاعانة لا توجب معصية بالاعانة عليها والا لزم التسلسل في
المعاصي لا متناهي اكل اعانة على ذلك التقدير معصية ناشئة من الاعانة عليها وبطلانه ضروري
واما ما يحرم من جهة التلازم بين طرفي العقد فانه قد يتعدى اثره الى الاخر اذا كان تحريمه اصليا
لا تبعيا فلو فرضنا وقوع معاملة محرمة من احد الطرفين فان كانت مستتبعة لتحريمها على الاخر
اصالة لزم ان يكون كل من المتعاقدين عاصيا من جهتين من حيث صدور المحرم عليه بالاصالة ومن
حيث حصول الاعانة على اثم الاخر والا كان التحريم لكل منهما من جهة واحدة فالمعصية من حيث الاعانة
خاصة كما هو المفروض والمعاصي من حيث توجه النهي الى نفسه لا من حيث الاعانة كما عرفت من ان
تحريم الاعانة لا يتعدى الى الاخر هذا اذا كان كل منهما عالما بالحال ويعلم الاخر واما اذا اختص العلم
باحدهما فان كان الجاهل وكان الفعل محرما عليه بالاصالة ثبت المنع في حقه من تلك الجهة وبه
ينتفي بطلانه لعدم تحقق الاعانة والمفروض انتفاء التحريم بغيرها وان كان العالم وكان الفعل محرما
على المعين بالاصالة ثبت منعه من وجهين ربما ومن وجه واحد وقد علم مما ذكرنا ان تحريم البيع
ممن لم يخاطب بالبيع لم اريد تحريمه بالجملة كالقول به توجها لحصول الاعانة المحرمة على بعض الوجوه
ولم اريد منه تحريمه مطلقا توجه القول بنفي التحريم لانتفاء الاعانة في بعض الصور ولعل نظر
المحقق الى المعنى الاول والثاني الى الثاني فيعود النزاع لفظيا للاتفاق على الجزئية لا يخفى لكن
العلامة في المنتهى حكى عن الشيخ القول بكراهة البيع ممن لم يخاطب بالبيع معللا بانه اعانة على
المحرم ثم نقل عن الشافعي انه قال بالتحريم لدليل الشيخ وهذا يعطي ان منشأ النزاع في المسئلة
الاختلاف في تحريم الاعانة وكراهتها وهو بعيد جدا بل مقطوع بفساده للاجماع على تحريم
الاعانة على الاثم مضافا الى نص الكتاب فلا وجه للكراهة بل الظاهر ان المراد من الكراهة في كلام
الشيخ ما يعم التحريم لشيوع اطلاقها عليه في كلام الفقهاء وان لم يعلم به المكلف اذ لا يبعد القول
بكراهة الاعانة عليه لكشف النهي عن اشتمال المنهي عنه على قبح ذاتي غالبا وكيف كان فلو ثبت عدم

صحة الاحتجاج بتحريم الاعانة على ما هو الحق ههنا من التلازم بين تحريمها لمعاملة من احد الطرفين
وتحريمها من الاخر لانه صح بما عرفت وتحقيق المقام ان تحريم المعاملة اما كان لتوجه النهي اليها عينا او وصفا
اللازم كما في بيع الخمر ونكاح المحارم فالتحريم من احد الطرفين يستلزم التحريم من الطرف الاخر لان
تحريمها على الوجه المذكور تقتضي فسادها على ما مضى شرحها وفساد المعاملة يقتضي تحريمها من
الطرف الاخر لكون التحريم من لوازم الفساد على ما مر ولم كان لتوجه النهي اليها لا من جانب
في البيع وقت النداء وبيع الامة قبل استبرائها والعقد على المخطوبة اذا قلنا بتحريمه فالتحريم من احد
الطرفين لا يستلزم التحريم من الاخر لان جهة الاعانة على الاثم للاصل الثاني لو عرض المعارض لكن
الظاهر ثبوت الكراهة فيه كما مر انفا في توجيه كلام الشيخ وانت اذا تتبعت كلام الفقهاء وجدته
منطبقا على التفصيل المذكور غاية الانطباق فانه الحاضر الخ قطعوا فيها باتحاد حكم الطرفين
باسرهما من القسم الاول وما اختلفا فيه او حكموا بالاختلاف من الثاني وهذا من جملة الشواهد على
ان مذهبهم في دلالة النهي على الفساد هو التفصيل الذي قلناه فانه قلت حكمهم بالتحريم من الجانبين
في تلك المسائل ربما كان لوجدانهم ما يدل على الفساد غير النهي فان فساد المعاملة يقتضي تحريمها
نعم سواء كان مدلولا للنهي ام مفهوما من غيره من ان علم مشاهدة اليه بخصوصه قلت من تمسكهم
بالنهي المقتضي للتحريم من احد الطرفين الحكم به مطلقا فان ذلك لا يستقيم الا بما ذكرنا والاحتمال
المذكور انما ينافي حكمهم بالتحريم من دون اشارة الى الدليل مع ان الظاهر فيه استنادهم الى النهي
الوارد في المسئلة لشيوع الاحتجاج به بالنهي على الفساد في كلامهم كما عرفت **فائدة** لزوم العقد
من احد الطرفين لا يستلزم لزومه من الاخر لان اللازم معناه امتناع الفسخ ولا ريب في جواز
اختصاصه باحدهما وكون العقد من الاخر جائزا يسوغ له فسخه كما في كل عقد يثبت فيه الخيار
من احد الجانبين فانه لا يلزم من الجانب الاخر كما صرح به الاصحاب ودلت عليه النصوص وربما
قيل بان العقد اللازم انما يلزم من الطرفين لان جوازه من احدهما منافي للزوم العقد وضعفه
ظاهر **فائدة** في بعض الفائدة في الجواب عن الطعن بتحريم عموم امتعة النساء الى ان النهي
لمجتهد في الاحكام الشرعية فيجوز لمجتهد آخر مخالفته فانه مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
لا تنضبط طعنا ولا توجب قدحا فلا مانع من ان يشيع النبي صلى الله عليه وآله امتعة لمصلحة رآها ثم يحرمها عمر لمصلحة

اجرى ظهرت له وهذا مكابرة في الضعف والسخافة اما على اصول الامامية وقواعدهم فظاهر لقولهم
بعصمة النبي ص وانه ما ينطق به فهو صادر عن وحي الهي لا يتطرق اليه السهو والخطا كما قال عز وجل في نعته
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى مخاطبا له قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وقال عز من قائل مخاطبا له ايضا قل ما كنت بدعا من الرسل
وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي وح فلا يسوغ لاحد مخالفته ص ولا الاجتهاد
في مقابلة قضائه وحكمه في شيء اصلا واما على رأي الجمهور والنافين لعصمة الانبياء عليهم السلام
فانهم نفوا العصمة فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية كتبليغ الحروب والتصرفات والجيوش و
نصب القوائم وغير ذلك وما اشبه ذلك واما ما يتعلق بالاحكام الشرعية وتبليغها فقد اوجبوا
العصمة فيها لان الخطأ فيها لما تقتضيه الحجة من وجوب تصديق النبي ص فيما بلغه عن الله تعالى
والقول بجواز صدور الخطأ فيها عنه سهوا كما يعزى الى شذوذ منهم بناء هفوة بينه لا يلتفت اليها
لانقضائه الى ان الانبياء وعجزهم عن تحمل الاحكام الى الامة لاحتمال السهو والاشتباه وعدم
اندفاعه الا بالعصمة عن ذلك مع ان المستفاد من كلام الآمدي في الاحكام وغيره اجماع القائلين
بجواز الخطأ على النبي ص على انه لا يقر عليه بل ينبه على خطائه فتحمل الامة لو كان خطأ لوجب ان
ينبه عليه وان يعدل عنه ولو وقع ذلك لاندفع الطعن واستغنى عن الجواب المذكور وايضا فا
لنص من الكتاب العزيز يدل على وجوب طاعة النبي ص وتحريم مخالفته كالآيات المتضمنة للامر
بطاعة النبي والنهي عن معصيته كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله
وقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن
يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقوله عز من قائل واذا
قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا فهذه
ذلك من الآيات الدالة على وجوب طاعة النبي ص وانقياده فان كان وجوب طاعة النبي ص و
تحريم عصيانه لعصمة ربانية تمنعه من الخطأ والخطيئة كما ذهب اليه الامامية فالامر واضح وان كان
لا فرق بين العصمة لجميع ما انتفائها وجب القول بتحريم مخالفته باحكامه ولو كانت صادرة عن

عن اجتهاد وامارة رأي لانه على اجتهاد النبي ص لا ينفع المجيب ولا يدفع الطعن المذكور لانه على تقدير
مخالفته وذلك ثابت بما ذكرناه من الادلة وانه لم ينقل بالعصمة على انه الذي يعلم من تتبع السير
وتصفح آثار السلف اتفاق الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والرأي مع ورود النص عن النبي
وظهور حكمه في شيء من الوقائع والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون في المسائل ويتناظرون فيها ثم
اورد احدهم نصا يدل على مقالته التزم خصمه ولم يقل ان النبي يجتهد فيجوز للمجتهد مخالفته
وانه يجوز دفع النص الوارد عنه بالاجتهاد ومراعات المصالح والعادة قاضية بان ذلك
لو جاز لذكروه في مقام التشاجر والتنازع وقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عن القانون
الذي ذكرناه من التزام النص ورفع المخاصمة بالوقوف عليه وقد وقع من المخالف الحرام للمتقدم
والشيخ المتقدم عليه ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة النص وعدم جواز التعلل في ذلك
بالمصالح والمفاسد مع كونهما الاصل في فتح باب المخالفة وسلوك سبيل المشاقة فمن ذلك
قول ابي بكر حين استأذنه اسامة بن زيد في الرجوع معللا بان معه وجوه
الناس ولا يأمن على خليفة رسول الله ص وحرمه وحرم المسلمين ان تخطفه المشركون من
حول المدينة لو تخطفتني الكلاب هو الذئاب ثم اراد قضاء نفي به رسول الله وقوله حين مسألته
الانصار بن مسألة عمر ايضا ان يولي امرهم اقدمهم سنا من اسامة فوثب من مكانه واخذ بلحية
عمر ثكلتك امك يا ابن الخطاب استعمله رسول الله ص وتأمرني ان انزعه فانه علق النكير في
الموضعين على مخالفة الرسول ورد قضائه وحكمه ولولا ان ذلك عزيمة لوجب عليه بقوله
النفي او الارشاد او الرد لفساد النقل وعدم موافقة المصلحة ولم يصح منه الانكار من حيث
مخالفة النص ولا جاز له ان يصفع بصفع قريش ورئيسها ومن كان مرشحا للخلافة العظمى
فاصفع من الانزال بشأنه والاستخفاف بعظم قدره ومن استحيث وثب من مكانه واخذ
بلحيته وخاطبه بالثكل ثم جبهه بالرد مع انه لم يصدر عنه شيء سوى انه تحمل مسألة عن اجتهاد
ونصيحة له ولجماعة المسلمين ولا ريب في كونه مطلوبا لوجاز الاجتهاد في مقابلة النص ومن
ذلك قوله مخاطبا له ايضا يوم السقيفة ايكم يرضى ان يتقدم من قدمه رسول الله فقالوا
رضيك لامر ديننا افلا نرضيك لامر ديننا حين احتجوا على ولو بهم بالامر بكونهم الانصار
ولا يتم لنا

الذين آووا ونصروا وبذلوا الوالهم وانفسهم بالهجرة مع رسول الله ص وانه لولاهم لما قام عمود الدين
ولا ظهرت شريعة سيد المرسلين الى غير ذلك مما ذكروه في ذلك المقام وليس حينئذ حجة عليهم
بما ذكر من تقديم النبي ص ابا بكر بالصلوة في مقابلة ما ذكروه الا تقدم على النص على الاجتهاد ولو
جاز الاجتهاد مع ورود النص لم يصح ذلك ولكان لم رفع الاجماع به مخالفة الاهل على
ذمهم ومنه قوله حين قال لبعض المرتدين في جيش اسامة لا تؤمر علينا هذا الشاب لحدث
نحن جلة قريش فغضب عمر فقال ثكلتك امك يا رسول الله اخرب عنه فقد نافق وقوله يوم بدر حين اراد رسول الله ص
ان لا يقتل احد من بني هاشم ولم يخرجوا طائعين فقال ابو حذيفة اتقتل ابناءنا واخواننا ونترك
بني هاشم فلو اني لقيت عمه النبي ص لالحقت جنابه بالسيف فغضب عمر يا رسول الله ص اخرب عنق هذا
المنافق وانكر النبي ص قوله بل لما اصر على ذلك اعتذر عنه بانه يحب الله ورسوله ولولا ان
مخالفة النبي ص بالاجتهاد غير جائز لم يجز له الحكم بنفاق من انكر عليه ولا جاز له الاستيذان في قتله
الدال على رده واباحة دمه وكذا لم يجز للنبي ص تقريره على اعتقاده ذلك بل كان يجب عليه
ان يبينه على نزاهة وفساد عقيدته ولو لم يعتبر ما جرى حين مسئلة ابي بكر الحكم بن العاص الذي نفاه
النبي ص عن المدينة بعد ان زجره واغلظ له في القول لخروجه رسول الله ص وتاثر من ان ادخله
والله لو ادخلته لم آمن ان يقول قائل عن رسول الله والله لئن اشق باشيء الا لمذاهب
الى من ان اخالف رسول الله ص واباك يا ابن عفان ان تعاود في شيء بعد اليوم ولو جاز
مخالفة النبي ص بالاجتهاد لم يكن له ان يرد عثمان اقبح الرد ولا ان يمنعه عن صوم الدهر اشد المنع
ولم يصح له تعليل الامتناع من ذلك بما فيه من مخالفة النبي ص وان شقه باشيء احب اليه
من مخالفة النبي ص بل كان ينبغي ان يناظره ويحاجه بطريق الاجتهاد والنظر في المصالح
والمفاسد ويرى عثمان وجه خطائه في ذلك والمنقول خلافه ومنه ان عمر كان يرى
ان الدية للاقارب وان المرأة لا ترث من دية زوجها شيئا وكان يفتي بذلك حتى اخبره
الضحاك ابن سفيان الكلابي بان رسول الله ص ورث امرأة منها فترك اجتهاده فيها
وعول على النص المنقول عن النبي ص بخبر الواحد وقال اعتبروا الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا كثيرا وهذا صريح في وجوب ترك الاجتهاد مع ورود النص

كما هو الحق

كما هو الحق وبالجملة فان كانت مخالفة النبي بالاجتهاد سائغة لا مانع منها كما زعم المجيب فاي وجه قاتل عند
من احتجاج على الانصار بفعله في مقابلة اجتهادهم وحكم على المخالف له بالنفاق واستيذانه اياه في قتله
وانكاره عزم الحكم الى المدينة معللا بما فيه من المخالفة للنبي وتركه اجتهاده في الدية تقويلا على النص
المنقول عنه وغير ذلك مما لو استقصى لادعى في غاية الاطناب وان كانت مخالفته محرمة تستحق الصلاة
والاضلال بل الكفر والنفاق كما هو الحق وقد جرى على لسان المخالف فالحجة عليه في تحريم المتعة
الدالة باحتجاج النبي ص باعترافه عنه ضربة لازب **فائدة** الباس في اللغة بمعنى العذاب قال
الجوهري وغيره نفي الباس بمعنى نفي العذاب او نفي ما يستلزمه وهو الخير ومفهومه ثبوت احد
الامرين فلا يحتمل نفي الكراهة الا مجازا بتنزيل المرجوح منزلة المحرم لشدة كراهته والاصل في الاطلاق
الحقيقة ويدل على ذلك ايضا ان نفي الباس يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الاخبار
وقد ذكر غير واحد من المحققين ان نفي الباس عن الشيء يشعر بكونه امرا مرغوبا عنه راجحا الترك
ولذا استعمل في الواجب والمندوب وما ذلك الا كون الباس في اللغة نفي الخير بالظاهر **فائدة**
تحقيق حال الكتاب المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي ابن موسى الرضا عليه وعلى آبائه
افضل التحية والسلام من المهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر فيه ملتبس فان قدماء اصحابنا
لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتأخرة واسبب التأخر في اشتهاره وانتشاره هو خاتمنا
الامام العلامة المجلسي قدس سره اورده في كتاب بحار الانوار ووضع عباراته على الابواب والمستند
البيان في الاداب والاحكام المشهورة الخالية عن المستند وفي الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله
والده المحدث المروج قدس سره فانه اول من روج هذا الكتاب رتبه في اللوامع وهو شرح
الفاضل على الفقيه على مطابقته لعبارات الصدوق وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل
الفقيه البليه محمد ابن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلك في كتاب كشف
اللثام شرح قواعد الاحكام في جملة الاخبار وعدة رواية عن الرضا ع وعلى ذلك جرى جماعة
من مشايخنا الاعلام عطر الله مرقدهم ومنهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكره جماعة وتوقف
فيه آخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة
المصنف في اهل الاهل وربما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي ابن الحسين ابن بابويه القمي والد

فائدة

فائدة

ابا الله وهم

الصدوق فلا ريب في ثبات هذا الوهم فان المغايرة بينه وبين رسالته الى ابن بابويه ثم لا من يذهب
وان وافقها في كثير من العبارات وكتاب الشرائع المنسوب اليه ره بعينها الرسالة الى والده كما نقل عليه
المحاشي وان اوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد نسبه اولا فقال
يقول عبد الله علي ابن موسى الرضا وقال في باب الاغسال ليلة ثنتي عشر من شهر رمضان هي التي
ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال وقد روى ابن ابي عبد الله عليه السلام
ان المؤمن اذا اتى ينادي ان اول حسناتك الجنة وفي كتاب الزكوة اروى عن ابي العالية تقديم
الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وفي باب الربى والبينة روى حديث اللؤلؤة ثم قال
وقد اوصى الي ففعلت هذا وقال في موضع آخر وما قدوم به فمن معاشر اهل البيت وبالجملة
فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي ابن بابويه وغيره من الفقهاء هذا مع الامام ع او شيئ
موضوع عليه واحتمال الوضع بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق وروايا الصدق وما
يشتمل عليه من الاصول والفروع والاطلاق مطابق لمذهب الامامية وما صح عن الائمة ولا
داعي للوضع في مثل ذلك فان غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل والغالب فيه
من الغلاة والمفوضة والكتاب خال عما يوهم ذلك وفي البحار كتاب فقه الرضا ع اجزى فيه
الفاضل المحدث الناصح امير حسين بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سنين مجاورتي
في جوار بيت الله الحرام ان اتى جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق
تاريخه عصر الرضا وسمعت الوالد ره قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه صلوات الله عليه
وعليه اجازات جماعة كثيرة فاخذت الكتاب وكتبته وصححته فاخذ والدي قد كرر هذا
الكتاب واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر محمد بن بابويه
في كتاب من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها
اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وعن الحر العاملي في الوسائل والشيخ المحدث صاحب البحار
انه قال من فضل الله تعالى علينا انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث امير حسين مجاورا عند
بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد يعني اصفهان ولما تشرفت بخدمته
وزيارته قال ابن جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي قال كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة

من اهل

من اهل قم مع كتاب قديم في زمان ابي الحسن علي ابن موسى الرضا ع وكان في موضع منه بخط صلوات
الله عليه وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء الى حيث حصل الى العلم العادي انه من تاليفه
فاستنسخته وقابلته مع النسخة ثم اعطاني الكتاب فاستنسخت منه نسخة اخرى اخذها بعض الفضلاء
ليكتب عليها ونسيت الاخذ ثم جائني بها بعد ما في الشرح العرفي على الفقيه المسمى بروضة المتقين
وقليل من الشرح الفارسي ثم تذكرت فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه
وكلما يذكره عن ابن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكلما يذكره الصدوق في هذا
الكتاب بدون السند فهو ايضا عبارته فرايت ان اذكر في مواضعه انه منه لتندفع اعتراضات الاصحاب
وشبهاتهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند الفقيه ايضا وكان معلوما عندهم انه من تاليفه ع
ولذا قال الصدوق التي به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الاقدمين
وقال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارات ابيه ليس لها مثلة تخلل الحدث الاصغر في
اثناء غسل الجنابة ما هذه من جملة النظر ان علي ابن بابويه هذه العبارة وساير عباراته في رسالته
الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بفتواها ولم يسند لها
الى الرواية كانت من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظني في قم وهو عندنا والثقة الفاضل امير حسين
استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشرين سنة وكان في عدة مواضع منه بخط الامام الرضا ع
واني اشرت ورسمت صورة خطه ع على ما رسمه الفاضل ومن وافقه الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن
القوي بانه علي ابن بابويه ولمحمد ابن علي كانا عالمين بانه هذا الكتاب تصنيف الرضا ع وقد
جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه ولما وقع الى الفقيه السهو عنه لم يتفق الى ملاحظته الى هذا
الموضع وسانقل عنه من هنا الى اخر الكتاب ان شاء الله تعالى وقال في كتاب الحج في شرح رواية
اسحق ابن عمار يعني ذكر في اثناء البيع انه ترك بعض الطواف اذا المشهور بين الاصحاب صحة الطواف
والبيع ان كان المتبقي من الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في الفقه الرضوي والظاهر
ان الصدوق كان على يقين من كونه تاليف الامام ابي الحسن الرضا ع وانه كان يعمل به وان العلماء
منهم من كان عنده ذلك ومنهم من كان يعتمد على فتاوى الصدوق اما خوفا منه لجلالته قدره
عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين تقيين صالحين انهما قالا ان هذه النسخة تداولتها ايدي

نسخة المنزهة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام عليه السلام عدة مواضع قال والقاضي امير حسين قد اخذ
عين تلك النسخة واتى بها الى بلدنا واني استنسخت نسخة من كتابه والعهدة في الاعتماد على هذا الكتاب
مطابقته فتاوى المخبر بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في العقيدة لما فيه من دون تغيير او
تغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب يتبين عذر قدماء الاصحاب فيما افتوا به والقاضي امير حسين
الذي حكى الفاضل المجلسي عنه ذلك هو السيد امير حسين ابن حيدر العاملي الكركي ابن بنت الشيخ
الشيخ علي ابن عبد العالي الكركي وكان قاضي اصفهان والمتقي لجانبي الدولة الصفوية ايام السلطان الغازي
الشاه طهماسب الصفوي وهو احد العلماء المحققين والفضلاء المدققين صنف مجلد طويل الباع
كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة وكتاب النفحات
القدسية ومصنف لنيات الصلاة اهدى الى المؤمنين على جميع الانبياء ومساواته لنبيهم الا في النبوة وهو
كتاب جليل يغني عن فضل تؤلف النبيل وله كتاب الاجازات فيه اجازة جمع غفير من
العلماء المشاهير منهم خاله المحقق المدقق الشيخ عبد العالي ابن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته
السيد العماد الامير محمد باقر الداماد وشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد
وصفه جميعهم بالفضل والعلم والفضل والنبل وفي اجازة شيخنا البهائي له بخطه اجزت لسيدنا
الاجل الافضل صاحب الفاخر والنسب الطاهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع فنون
الكمال وحائز خلال المجد المحلى عن ربقة التقليد المحلى بحلية الاستدلال شرف السيادة والنقابة
والافادة والافاضة ادام الله تعالى افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر عزمه في
اجازته تجويز ذلك ولنا نروي عن هذا السيد الاجل والسند الاوحد ما صحت له روايته وثبتت
درايته بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة الحلي طاب ثراه عن والده المقدس المحقق قدس سره
وقد دخل فيه هذا الكتاب وهو كتاب الفقه الرضوي حيث ثبت برواية الثقات عنه كونه عنده
من قول الرضا عليه السلام وهو فقه وقد اجزت بشيء حكى واداه عني العلم فيصدق ويعضده حكاية الثقة
المجلسي بما تقدم من كلامه عن الشيخين الذين مدحهما ووثقهما ما يطابق تلك الدعوى ويصدقها
وكذا اتفق لي في سنة ثمان وثلاثين في المشهد الرضوي على مشرفه سلام الله العلي اني وجدت في
نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام علي ابن موسى الرضا عليه

صنف هذا الكتاب لمحمد ابن السكين وانما اصل النسخة وجدت في مكتبة المشرفة بخط الامام عليه السلام وكان بخط الكوفي
فنقله المولى المحدث الامير زاهد وكانه صاحب الرجال الى الخط المعروف ومحمد ابن السكين في رجال
الحديث وجه واحد هو محمد بن سكين ابن عمار النخعي المجهول ثقته له كتاب روى عنه عبد الله عليه السلام قال
النجاشي في كتابه وفيه وفي الفهرست انه الطريق اليه ابراهيم ابن سليمان وعبد الله ابراهيم ابن سليمان ابن
عبد الله ابن جبلة والطبقة تؤيد كونه من اصحاب الرضا عليه السلام قيل روى عنه ابن ابي عمير وهو
من اصحاب الرضا عليه السلام والجواد عليه السلام فيكون محمد ابن السكين من كبار اصحاب الرضا وهذا النقل وان لم اجده
في كلام احد من المتقدمين الا انه يلوح عليه انار الصدق فيصلح لتائيد ما تقدم وما يؤيده ويؤكده
ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي ابن عبيد الله ابن الحسين ابن الحسين
ابن علي ابن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا
لفظه السيد الجليل محمد ابن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا عليه السلام فاضل ثقة كذا بخطه عدة نسخ
مصححة من رجال النجاشي في كتاب اهل الاول نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا عليه السلام وهو هذا
الكتاب واما الرسالة الذهبية المعروفة بالذهبية وكتب الرضا عليه السلام فهي عندنا اوراق في الطب صنفها
الرضا عليه السلام للمأمون واراد بهذه العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا
وجود نسخة الاصل عنده او انشاء اجازة الكتاب اليه لانه روى هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة
او انه صنفه له فانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا الائمة عليهم السلام فهذا بناء ما عندي
وبناء ما قبلي في هذا الكتاب واستند باعتباره وصحة انتسابه الى الامام علي ابن موسى الرضا عليه السلام
ومن اعظم الشواهد على ذلك مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوق وفي ذلك وشدة
تمسكهما به حتى انهما قدماه على كثير من الادلة على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة واشتركا
باختيار ما في هذا الكتاب وخالفا الاصحاب من تقدمهما من الاصحاب وعبر في الغالب بنفس
عباراته وجعلها الصدوق في العقيدة وهو كتاب حديث ورواية ولم يسنده الى الرواية و
يلوح من الشيخ المفيد الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم
الذين هم اساطين الشيعة واركان الشريعة لا يستندون الى غير مستند ولا يعتمدون على غير
معتمد وقد سرت فتاويهم الى من تاخر عنهم لحسن الظن بهم وشدة الاعتماد عليهم وعلمهم

بانهم ارباب الفروض وانه قد يوجد عين الفقه الثابت بالحجج وقد ذكر الشهيد في الذكرى ان الاصحاب
كانوا يحملون شرايع علي ابن بابويه ومرجع كتاب الشرايع وتاخذ هو هذا الكتاب كما هو معلوم
لمن تتبعهما وتفحص مانهما وعرض احدهما على الاخر ومن هذا يظهر عدم الصدق فيما عدا
من الخرايد من الكتب الى اليها المرجع وعليها المعول فان الرسالة ماخوذة من الفقه المرضي
الذي هو حجة عندهم ولم يكن الصدوق في تقليده اياه بما اشاه خاشاه من ذلك ولكن اعتماد
الاصحاب على كتاب علي ابن بابويه فانه ليس تقليدا بل اجتهادا لوجود السبب المؤدي اليه وهو
العلم بكونها تضمنه هو عين كلام المجتهد كما شرح قد تم الكتاب المسمى
بالفوائد في اواسط شهر جمادى الثانية من شهور سنة ثمانية عشر وثلثمائة
بعد الالف من الهجرة النبوية

١٣١٨

هذه تعليقة المولى المطلق محمد باقر بن محمد اكمل البهبهاني قدس سره روحه الزكي على كتاب معالم الاصول للفاضل المحقق الشيخ حسن

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله ره وبالافعال الخ ان قلت من جملة الافعال فعل المعصوم ع وهو حجة كقوله والعلم به في
الاحكام الشرعية الفرعية فقه فيكون الخبر عن تعريف الفقه قلت نعم كقوله من جملة الادلة التفصيلية
والفقه ليس العلم بتلك الادلة بل الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن تلك الادلة ولذا لا يكون
قارئ القرآن فقيها وان علم معاني الفاظه ما لم يعلم الحكم الشرعي منه وكذا لو علم مثلا قول المعصوم
بان غسل الرجل واجب في الوضوء لم يكن هذا فقيها بل يعلم انه صدر عنه تقية قوله اذ المراد بالعلم
بالجميع التفصيلي الخ اعترض عليه ان التفصيلي اعم مجازي فلم استعمله بغير قرينة مع التمكن لانيا
القيود الخ وذكرت لبعد الاحتراز ويمكن ان يقول العلم المذكور في معرفة العلوم اصطلاح
في الملكة اعم من ان يكون بالفعل او القوة القريبة كما يقال في النحوي والصرفي والكلام ونحوهم
وكذا الصراف والجوهري ونحوهما والمتمام من هذا القبيل فاندفع الاعتراضات اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان العلم اعم من ان يكون حاصلا بالفعل او بالقوة القريبة وبالنقل الى المحصول

بالفعل احتاج الى القيود الاحترازية قوله وضعفه كما هو لا ضعف فيه بل الوضوح وكثير مثل انما الظن
في افعال الصلوة او دكعاتها يكون حكم الله يقينا البناء على الظن ومثل الولد يكون يقينا للفراش شرعا
مع عدم العلم بكونه منه واقعا وقد يكون الحال في يد حرفانه شرعا بحكم بكونه منه ولذا يحلف عليه مع
انه لعله لا يكون في الواقع منه الى غير ذلك مما لا يحصى بكثرته قيل باب القطعيات ليست نفيا ولا
ثم لا اجتهاد فيها كما ينطق به جده لانه استفراغ الوسع في تحصيل حكم شرعي بطريق الظن وبرهانه
ان الفقه لا يتحقق الا بعد ثبوت اما الظنيات فتحقق فيها يقينا لانه من ادلة الفقه الاجماع ونحوه من
الادلة اليقينية ويقينا كثير من الفقه منها والفقه يستدل بها في الفقه قطعا مع ان التجزي في الاجتهاد
يحركه للاراء والفرض حصول الظن للمتجزي يقينا فلم يبق للنزاع وجه ولو كان الاجتهاد لمجرد الظن مع
انه شرط اليقين وبدونها يكون حراما لان العمل بالظن حرام بمقتضى الايات والاخبار وعن هما
فما لم ينته الى اليقين لا يجوز العمل به فضلا عن ان يقع مع ان حكم الله حق عن الحق والظن ما يجوز فيه
الخطاء عن الخطا فكيف يكون احدهما عين الاخر وبوصفها الاخر ما لم ينته الى اليقين مع ان غالب الفقه ما
كان يجوز العمل بالظن في الفقه ومن جوزه يجوزه الا من دليل بلا شبهة ولا شبهة ايضا في كونهم
فقهاء وعلماء عند الكل فكيف يكون الفقه كله ظنيا وادلته ظنية مع ان التعبد بالظن في تعريف
الاجتهاد اذا كان ناظرا بانه ظن فيما لا يتقيد بالعلم في تعريف الفقه يكون ناظرا بانه علمي لا ظني وهذا
ينادي بالفرق بينهما وهذا يحرم الاخبار بين الاجتهاد ويانون عند بخلاف الفقه والحاصل ان الاجتهاد
ليس لمجرد الظن بالاحكام الشرعية ما لم ينته الى اليقين بكونه حجة شرعا لما عرفت من عدم اعتبار
شرعا وحرمة العمل به ما لم يكن له دليل يقيني وان هذا من الاجتهاد لا اعتبار شرعا بل غاية
اعتباره بل وجوبه فكيف يكون حراما وحاصله من مجرد الظن بل الحاصل منه ليس الا خصوص صورة
دليلهم وفي توهم هذا ما حصل به ظني وانما كونه حجة شرعا حتى يصير اجتهادا ظنيا يقيني قطعا اذ لو كان
ظنيا يدور الحذر فيلزم الدور او التسلسل يقينا فاي فائدة في القول بان المراد من العلم هو
الظن او اعم منه اذ عرفت ان الاجتهاد ليس لمجرد الظن جزما بل الظن المستجمع لشروط كثيرة وينتهي
الى اليقين بالحجية جزما والمتمام تعريف الاجتهاد بل الفقه لا اي ظن حصل مع انه الشروط ايضا
غير حاصلة من الادلة الظنية التفصيلية باجمعها يقينا ان المراد من حصوله من الادلة الظنية ليس

المقصود في الجملة وهو واسطة المقدمة اليقينية لبداهة ان العلم الحاصل من مجرد الظن شيء اي ظن يحصل
بان شخصا عالم نحو فيصير المقرب في غاية الفساد لشموله ما لا رابطة وهو خول عن المجتهد جزما فالحق
ان المراد من العلم هو اليقين لانه الفقه هو علم دون الظن لان الظن هو الاجتهاد كما ظهر وان
كان الاجتهاد ايضا لا بد فيه من اليقين بانتاج شرعا فاعتقاد العقيد بالنظر الى حكم الله الواقع
اجتهاد لانه ظان به وبالنظر الى حكم الله الظاهري فقه وعلم لانه عالم به كما ان له اسما في اخر
ايضا مثل انه قاض بالنظر الى انه يدفع الخاصمة بين المتخاصمين اليه بالحضوصة وحاكم شرع با
لنظر الى مثل ضبط مال الايتام والمجانين والعبث في ذلك من الاسامي كما بيناه في الفوائد
ولكل اسم من تلك الاسامي احكام مخالفة للاحكام الاسم الاخر او مغايرة لان العقيدة عمله
بالادلة الخمسة ولا يجوز للعقيد تقليده وبعد الموت يموت قوله بخلاف القاضي فان حكمه باق الى
يوم القيمة ماض على القضاء وغيرهم وقلد بالشهادة والحلف ونحو ذلك فتبين كون المراد
من العلم المعنى الحقيقي ولا مناص لحيدة عنه قطعا لما عرفت وستعرف من المفاسد فيما جعل المراد
منه الظن او ما يشمله الاول انه كيف يطلق العلم ويراد منه الظن المذكور من دون قرينة والثاني
يلزم دخول كل ظن لكل عالم مع علم بانتفاء ذلك الظن شرائط الاجتهاد بل وعدم تحقق شرط
تلك الشرائط فيه خارج عن المجتهد بتعريف الفقه والثالث ما عرفت من ان الفقه عند المعرفين
علم والاجتهاد ظن الى غير ذلك مما عرفت من الايرادات الكثيرة السابقة بعضا فالحاصل علم الله والملائكة
والانبياء ليس بظن بيقينا فكيف يخرج من قيد كونه من الادلة التفصيلية لو كان المراد من العلم
هو الظن كما ان من لم يجوز العمل بالظن من القدماء وغيرهم فقهاء اصطلاحا لا عرف فيخرج حينئذ
عن التعريف قوله لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية اي اعلم ان المعتبر
في عبارات الايات والاخبار هو اصطلاح الشارع فالمخاطبين وهو معلوم يقينا في غالب
الالفاظ كالصلاة والصوم والعقود والصيام والارض الى غير ذلك فلا يحتاج الى شيء عند الاتحاد العرف
اللغة والعرف العام والعرف الخاص فاما ان لم يتحد المعنى بان يكون في اللغة معناه معناه
للمعنى الوضعي في يقع الاشكال في ان مراد الشارع هو اللغوي او العرفي سواء كان العرف العام كلفظ
الدابة فانه في اللغة بمعنى ما يدب وفي العرف ذات القوائم والحمار ومثل لفظ الصلاة وغير ذلك

يكون

يكون معناه اللغوي مغايرا للعرف العام او لا ما عرف الخاص ان عرف المتشرعة للاسلام مثل لفظ
الصلاة والزكوة والحج وغير ذلك فاختلاف الاصوليين في المجمل والتحقيق بان المعتبر هل هو اللغة
او العرف وما جنح لمعانيه اي بتعرض للبحث في الاول ونعرض للثاني وهو انه هل الحقيقة الشرعية
موجودة ام لا يعني ان الالفاظ التي جعلت عند المتشرعة حقيقة في غير معانيها اللغوية هل صارت كذلك
بوضع الشارع فيكون في عبارات الشارع مثل المجاز هو المعنى الجديد لانه مأخوذ منه الاذان فيهما
اصطلاحه او لم يكن بوضع الشارع بل الشارع كان على طريقة الاصطلاح القديم كما قال الله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فضلا الى الاستصحاب والاستقراء فان الالفاظ التي كان
تكلم فيها بالاصطلاح القديم لا تحصى عددا وما نحن فيه بالنسبة ليس الا المطلق بالنسبة الى
المجاز واما صيرورتها حقائق في المعاني الجديدة فاما بعد الشارع وفي اصطلاح خصوص
المتشرعة والثمرة معلومة لا يخفى به الحكم واما النزاع في العرف العام فقد ذكره المحقق
في كتب الاصول والاخبار المشهور منهم العرف وقد وقع على اللغة ولعله لما يظهر لهم من استقراء
كلام الشارع لا استعرف في تحقيق الحقيقة الشرعية فانتقل ومن ان الظاهر ان المنقول الى العرف العام كان
قبل زمن الرسول صلى الله عليه وآله بعد تعرف عرف العامين في هذه المدة القليلة من دون ظهور
نزاع له بل وظهور العدم مثاقل وههنا نزاع اخر وهو انه يكون اللفظ له معنى في اصطلاح بلد
الشارع اي المدينة ومعنى اخر في اصطلاح بلد الراوي كالرطل ووقع النزاع في ان الشارع هل
كان تكلم على اصطلاح بلده او على اصطلاح بلد الراوي وربما يرجح الاخير لما يظهر من الاخبار
قوله في تحرير محل النزاع اي يستقصي لازمه ان ههنا امرا واحدا وهو الذي يذكره
ان مجموع هذه الالفاظ التي عند المتشرعة في امثالنا ما شاء حقيقة في غير المعنى اللغوي والعرفي
العام بل بوضع الشارع كلا ام بعد ذات الشارع من غير فرق بين الشارع الواقعي
الله والرسول والائمة وكذا من غير فرق بين لفظ ولفظ مع ان المشهور عندنا العرف بين
الرسول والائمة سيما الصادقين ومن بعدهما لانهم يقولون حالهم حال المتشرعة في هذه
الالفاظ المذكورة حقائق في زمانهم واصطلاحهم دائما النزاع في كلام الله تعالى وكلام الرسول
او من بعد الرسول الى زمان الصادقين وايضا صرح جمع من القائلين بالثبوت فيما بعدهم

عبرة بمثل فقد السنة والكراهة ونحوهما حقائق في زمن من ازمانه الرسول والائمة واصطلاح
واحد منهم في المعنى الجديد بل نا نلوا في كلام القدماء ايضا بانه لم يظهر هجرة رتبا حقائق في
المعنى الجديد بين نوع تفصيل بين الالفاظ عندهم بان بعضها صارت حقائق في المعنى الجديد
في زمانه الشارع كالصلوة والصوم ونحوهما وبعضها لم يصل الى زمانه الشارع كالسنة
والكراهة ونحوهما والحاصل ان جماعة من الفقهاء يفصلون بين الشارع وغيره في جماعة بين الالفاظ
وجماعة يفصلون بينهما جميعا فانا قول صارت كثيرة لانها قولان فقط كما يظهر من الحق وصاحب
المدارك ايضا كما سنقول وايضا لم يظهر منه ان القائل بالحقيقة الشرعية اي شيء بل ابدعي
ان الشارع عندنا نقلها مصطلحا بين وناديي الناس بانه غيرت الالفاظ كذا وكذا من المعنى
اللغوي او العرفي العام الى معنى جديد هو اصطلاح جي تلك بدايه نوعه حتى تحملوا اللفظ بعد
في القرينة على المعنى الاصطلاحي ثم وجد نوع في كلامي ولا بد ان تضبطوا الكلام وتحفظوا كيلا
تزلوا انتقلوا والشيعة اتفقوا على حفظ معرفة تلك الالفاظ وحفظها كما نقلوا بالسنة الى
سورة الحمد للصلوة بل الاهتمام في ضبط هذه الالفاظ يكون اشد لان اجتماع الصلوة في جميع
العبادات ويرجعها اليها فلا شك في فساد هذا الاحتمال قطعا لعدم معلومية هذه الالفاظ
وعدم نقلها الى الناس فضلا عن معلومية الوضع من الشارع وقبل ان الشارع من اول الامر استعمل
الالفاظ من غلبة الاستعمال صارت حقائق في زمن الشارع واصطلاحه كما سيجيء بيانه وجعله
احتمالا وهذا ايضا فاسد لعدم معلومية تاريخ النقل ولا تاريخ صدور الاخبار في انها في اي
زمانه الشارع صدرها فبطل عمدة النزاع الا ذكرها وربما يظهر منه ان الشارع نقل من اول الامر
الفهم النقل بالتدريج بالقرائن وبعد ما شيوع استعمال اللفظ بغير قرينة وقبل ذلك لم يستعمل
بغير قرينة وهذا الاحتمال ايضا لا يخلو عن غرابة مع ان الله تعالى قال وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه وربما صدر عن الرسول والائمة ايضا امثاله فضلا الى الاستغنى والاستغناء
الذي يقتضي ان يكون المحمود منه هو لسان القوم فكيف يتفق الكل في فهم النقل
والوضع من غير تامل وتزلزل ومن البديهيات شدة الاختلاف في الافهام والاستنباطات
والتحديثات والمخالفة في الفهم ومع ذلك لم يظهر منهم هذه الحادثة العجيبة اذ وضع هذه الكلمات

العادة تقتضي كون الامة بازاء تلك الزمانات يناد ولا باعلى صوتهم بانه نقل كذا واصطلح كذا ولو بدات
جميعا بعد هذا فحمل تلك الالفاظ الجارية عن القرينة على المعنى الجديد ويرجع بعضهم بعضا ذلك وتعارف
ذلك بينهم بمقتضى العادة ويرجع في عدم الصدور كما قوله باب في الحقائق ولنا في الحقائق مجتهم
الاستقراء بانه من تتبع تصانيف الاجناد يظهر له كون هذه الالفاظ حقائق في المعاني الجديدة شرعية
الشارع يحيل اطلاق هذه الالفاظ كان المخاطب يحمله على المعنى الجديد ويدرك ما يختص به شاهد
كان الناس يسئل عن الصلوة من غير قرينة اصلا فيجيب الشارع بما هو من احكام المعنى الجديد وخواصه
وربما يكون الامر بالعكس وربما يتبع المعنى الجديد ويثبت غيره مثل انه قال ما صح عليه بلد على لم
جوابا لسؤال من مسئلة ان الناس يقولون ان رسول الله صلى الله عليه وآله صلى على النجاشي وهو مات في الحبشة
الى غير ذلك من امثال ما ذكرنا فاذن على استدلال حصول القطع او الظن بكونها اسامي للمعنى الجديد
من جهة الاستقراء فلم يعرف مراده وجعلوا دليله كما ذكره انتهى فانه ما اخوذ من شرح مختصر العضدي
فان الحاجبي لم يدع الا مجرد القطع المذكور فلم يتفطن العضدي بمراده وظن انه

هذه رسالة المجتهد المذهب وكهف الخلق مولانا محمد باقر البهبهاني في حجية الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين رب وفقني وايدني وارشدني وانفعني
وجميع المؤمنين مسئلة الاستصحاب بمعنى ابقاء الحكم باستمرار كان يقتضي الحصول بوقت اولى
ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت وهو على ثلثة اقسام الاول استصحاب متعلق الحكم
الشرعي اي الامور الخارجية التي لها دخل في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ عن معنى ومثل عدم الشركة
في العدديات ووجود الرطوبة في المنوي الواقع على الفخذ الذي وجد بالبناء ومثل بقاء المعنى
اللغوي على حاله في الموجودات والثاني استصحاب نفس الحكم الشرعي وهو على قسمين الاول
ان يثبت بحكم شرعي لموضوع معلوم مثل انا نعلم ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء
ام لا فيثبت وقوعه كانه متكرر ايضا ان الطهارة مستصحبة فالمذي ليس بناقض شرعا ومثل
وجدان الماء حين الصلوة للمتيمم الفاقد له فيحكم بعدم نقضه للتيمم شرعا والضرب الثاني

فكل الضرب الاول وهو في ثبوت الحكم الشرعي الموضوع معدوم جزما لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع
ام لا مثلا ندري في البول انه ناقض للوضوء جزما لكن نشك انه بعد الوضوء بل حدث البول ام لا فيبقى
الاصل بقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق البول لهذه مقدمة لك اذا عرفت ذلك فاعلم انه وقع الخلاف
في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول بالحجية وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكره مطلقا ومنهم
من فصل فانكر حجية القسم الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول لكن الذي نجد من الجميع حجة
المنكر مطلقا يستدل لنفي اصالة عدم النقل مثلا بقولهم الاثر حقيقة في الوجوب في عرفنا فكان
لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون ايضا باصالة بقاء المعنى اللغوي فيتمسك في الحقيقة الشرعية الى
غير ذلك كما يلوح على المتتبع والاخبار يؤيده ايضا هو الحجية الاستصحاب في الموضوع الشرعي
على ما ذكره الشيخ الحر ثم يقول في حجية القسم الاول والضرب الثاني والفاضل صاحب الذخيرة
صرح بحجية الضرب الثاني ولعله موافق للاخباريين والوجه في شرح الدروس تفصيل
تفصيلا اخر يظهر لك **حجة** المشهور ان ما ثبت بدوام ثبوت الباقي لا يحتاج في بقائه الى
مسئلة بل علة الوجود هي علة البقاء **ورد** بان الممكن كما انه في وجوده يحتاج الى علة فكذا في
بقائه لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم **واجيب** بانه ان اريد البقاء الاثري انا
نسافر الى بلد يساوي الجو ولعله عرق ولا نسافر الى بلد لعله وجد وانا في السفر نبلغ
السلام الى من كان موجودا ونخاطبه فانا بقائه معتمدا عليه ولا نبلغ السلام الى من لم يكن
موجودا باحتمال وجوده وهكذا الحال في جميع الاسباب ما يحصل للمجتهد قياس هكذا هذا
ما حضرني في وكلما حضرني في نفي حجية استصحاب يقينا في حق وحق مقلدي هذا حجة استصحاب
حق وحق مقلدي ومنع بعض معزي القياس بانا نمنع حصول الظن الا بالمستند الى الامور
الثابتة بالذات والثابتة بقاؤه على حالة عادة الله تعالى لا مطلقا بمسك بالاستصحاب مطلقا
كما هو المعتاد تعادة الله تعالى علة البقاء وهي ربما تورث العلم وربما تورث الظن الى المرتبة
التي تورث فان اريد انه مع وجود عادة الله تعالى وثبوته وثبوت مقدارها تفيض فكيف يتبع
هذه الاحكام الشرعية وخصوصا بالنحو الذي هي مطلوبكم **اقول** يتبع تتابع الاحكام
الشرعية بكشف العقبة ان الحكم الشرعي الثابت لشيء لا يكون ايضا بل يكون باقيا البتة انما النزاع

فيما ان

فيما ان التغير وصف موضوع الحكم او زال عنه بالهوى ظاهرا او حالا من احواله **والاول** مثل ما اذا قبل
المحدث بالجلاحة بصير كثيرا وكذا **والثاني** مثل الكثير المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه والمتيمم
الفاقد الذي وجد الماء في الصلوة **والثالث** مثل الماء الاثنين وقع في احدهما نجاسة ثم اشتبه بالماء
فلو بالهذه التغيرات لم يكن الاخذ تامة في البقاء ومن الثالث مسئلة حصول المذي المتردد او حصول
الشك لمن يواظب البول وعزمنا وبالجملة كون الحكم الشرعي اذا ثبت فالنظر بقاؤه الى ان يظهر خلافه
لعله ليس فيه تامل للمنازعة الا في يكون الحكم موقتا بوقت او مختصا بحال او فوريا على الخلاف في
الفوري واما التامل في ظهور خلاف الحكم الاول بمجرد التغيرات المذكورة واما مثل الحكم الموقت
فهو خارج عن الخلاف ثم انه غير خفي ان الحكم الشرعي الثابت اذا يوجب الظن ببقائه بحصول تغيير وصف
مثل القلة في الماء القليل والنجس بانه اذا اجتمع المتعدد منه واتصل كل واحد من ذلك النجس
بالاخر الى ان صار كثيرا فما عدا فانه الظن ببقاء النجاسة على حالها من دون حصول تغاير اصلا
في غاية القوة بل لو لم يحصل الظن بزيادة النجاسة لم يحصل بنقصانها قطعا ولا شك انه لك
فضلا عن الظن وحصول الطهارة شرعا وقريب منه حكم زوال التغير عن الكر المتغير سواء
كان الزوال بنفسه وبحسب ظاهره ام بمشية الشرع انه مطهر شرعا **واما** وجود الماء للمتيمم
فبملاحظة ان الصلوة قبله كانت صحيحة قطعا وبعدها صارت مشكوكا فيها يكون حال زوال
التغير لكن بملاحظة ان الطهارة شرط لصحة الصلوة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط
ويظهر من الاخبار ان شرط صحة الطهارة التراب فقدان الماء فيحصل الشك في صحة الصلوة بسبب
الظن في الشرط اذا انتفى انتفى المشروط **واما مسئلة** الاناءين فان علم النجس منهما بعينه ثم
وقع الاشتباه فالنجس يجتنب به وهو والاخر ايضا من باب المقدمة وكذا الى الدين اذا وقع
الاشتباه من اول الامر مثل الاناءين وقع في احدهما سم قاتل وقد بسطنا الكلام في هذه
المسئلة في حاشيتنا على المدارك وبالجملة اذا ثبت حكم لكون ارتفاعه وثبوت خلافه شرعا فحينئذ
الى دليل شرعي بحيث لو لم يكن الدليل لكان باقيا على حاله لا يسع في قلوب المشرعة بحيث
يصعب عليهم تحويل خلاف ذلك بل ينجحون في التجويز واما فقهاؤنا فلا يزالون يتمسكون
بالاستصحاب في كتبهم الفقهية من دون تامل يحتجون به في كتبهم الاستدلالية لاثبات الاحكام من

مادون توقف وتزلزل ثم نرى بعض المتأخرين في بعض الحوادث ثابتا ملتزما وانا في الغالب يتكون
وربما يقولون هذا ليس باستصحاب بل اطلاق الدليل الدال على علة الحكم مع انا ربما نجد من دلالة
الاطلاق اثر سوى الدوام وصحيح ان هذه الاستصحاب يفهم على وفقه ويظن ان الاطلاق مثله يقول هذا
على حاسة لكن اشتغل بالتحقيق اما لما اذا زال تغيره وكذا الفيء فاما لذلك الدليل وبالذات الرسوخ
لا شكل فهم هذا الاطلاق والعموم وجعلها مستند الحكم الشرعي الا ترى انه لو بدل الحكم الشرعي وان كان
بالحكم العرفي او حكم الطبيب وغيرهما لم يفهم مثل ان يقولوا ان الماء اذا كان حامضا او مالحا ولا شرب
اذا تغير او برد فلا يفهم شموله حالة زوال الحموضة بالمرة وكذا الملوحة والعفونة والبرودة فانا
نفهم منه عدم المنع او ثبات ملوثة في الشمول فيتبع بوارد استصحابا لا نعم وتأمل جدا على انهم كثيرا ما يتمسكون
باصالة العدم واصالة البقاء من دون وجود الدليل اجزاء اثرها ثم اعلم ان هذا الرسوخ و
العموم والانس من تتبع تضاعيف احكام الشرع واستقرائها لا تصلح حجة شهادة العدلين على الاطلاق
من الايماء مضافا الى ما ورد منهم ع باخبار كثيرة من منعهم تنقض اليقين بالشك وتنقض اليقين الا
بيقين مثله وغير ذلك فاستبشر اليه مع ان الاستقراء ربما يفيد القطع فيكون من باب تنقيح المناط
وعلى تقدير افادة الظن يكون مؤيدا لظواهر تلك الاخبار مضافا الى الشهرة والتداول بين فقهائنا
على حسب ما اشرنا ولا يخفى على المتتبع المتأمل مع ان فقهائنا منهم بعضهم ع على الظنون ثم ع فقهائنا
اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل به غيره يكون على حجية ذلك الظن اجماع قطعي
اولا وحديث ومن غير اشارة منهم الى تأخذ حجية ذلك الرجحان ثم تأمل ولا يبنا من وما
هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا لخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم
وامثالها مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة في الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه
الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب على ما عرفت واحتج صاحب المعالم وغيره
على حجية اخبار الآحاد بان باب القطع بغير الضروريات مسدود قطعا والطريق منحصر في الظن
فلا بد من كونه حجة الى آخر ما ذكره وحاصله ان الاجماع واقع على انا مكلفون بالاحكام
الشرعية بل بقاء الشرع الى يوم القيمة وكوننا متشرعين به ومن الضروريات الدين وما
اجمع عليه المسلمون وظهر من التواتر وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان

المعلوم بالضرورة والاجماع ليس الا امرا اجماليا وهو قدر مشترك بين حضوريات لا بد من اعتبارها حتى
ينفع ذلك العلم الاجمالي ويتعين تلك المشترك به بصيرورته حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا مثلا
نعلم ان الصلوة واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها وتصحيحاتها ومبطلاتها واحكام
الشك والسهو والنسيان وغير ذلك مما لا تحصى كثرة وكتبها الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى آخر
كتاب الصلوة انما تكون باخبار الآحاد او ظواهر القرآن او الاجماع المنقول بالخبر الواحد او غيرها من
الظنون وهو ذلك لا يختص بالاخبار الآحاد وانما ثم من اعتبار اصل العدم واصل البقاء مثل اصالة
عدم السقط او التبديل او التحريف او النقل او غير ذلك من الظنون مثل قول اللغوي او الامارات
الظنية او غيرها مما هو معلوم وقد فصلنا بعض التفصيل في اثبات الاجتهاد والاخبار وبالجملة
رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن يقيني
اعتباره لا تحقق الشرع لنا غير معلوم ومن اراد البسط والتفصيل فعليه بالرجوع الى الرسالة وهو
ذلك مما هو محسوس ان المدار الآن على الظنون والبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن
للمجتهد ليس مراده الا عليها وان كان ينكر بالتسامح وقد ذكرنا خلافه وما اورد وحيد عصره على
صاحب المعالم بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به بالضرورة
او الاجماع نحكم به وما لا يحصل نحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على جواز التمسك
بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم اذ الظن العلوم الحجية فيما اتفق الامر
يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل
من اخبار الآحاد بخلافها وبوجوده ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى ملخصا لما عرفت من
الضرورة او اليقيني او الجهل لا ينفع ولا يغني بل لو بنينا على التقدير اليقيني ورفع اليد عما سواه لما
على اصالة البراءة لحصل فتنة وشرع يوم القيامة بانه ليس شرع بيننا وهو فضل على المسلمين وتتحقق
ايضا لجواز الشرع بالنسبة الينا غير مقصود على ذلك مضافا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين
في التكاليف واعتبار الخصوصيات وايضا اصالة البراءة انما تسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني
واما مع البحث فلا بد من الامتثال والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى
بالبراءة الاحتمالية ولا يكفي في تحقق الطاعة الواجبة بمجرد احتمال الاتيان بالهدف المطلوب فكيف

يرضى بالبراءة الوهمية ان الظن بان الحكم ليس هذا يحصل الظن له بكون الحكم غيره او زائدا عليه فالعقل يحكم
بالعقاب على الترك لحكمه بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على العقل سلمنا لكن لا نسلم حكمه على عدم
العقاب سلمنا لكن لا نسلم كون حكمه على سبيل اليقين والتزام الايتاب بجميع المحتملات يؤدي الى الحرج المنفي
بدرة بالا يمكن تحقق العصيان من جهة اخرى ولا يمكن الجمع مثل ان المال اما لزيد او لعمرو وكذا الزوجة
وامثال ذلك وايضا الفقه من كتاب الطهارة الى الديات قطعيات اجمالية ويحتمل تفصيلية
فلو لم يحكم بالظن فلا بد من ان يحكم بالوهم بان الموهوم هو حكم الله تعالى فان ما هو حكم الظن انه
ليس حكم الله تعالى بل هو حكم الله تعالى لان الظن الاحصل يكون خلافه الوهم فلو لم نعتبر الظن لزم انه
نعتبر الوهم بان نقول هذا حكم الله تعالى مع ان المظنون ليس حكم الله تعالى ونلتزم العمل به مع ان الظن من
الشرع انه لا يجوز العمل به وانك لا ترضى بكون الظن حجة وجعله حكم الله الظاهري بل ولا العمل به لا لانه
العمل بالاصل كيف ترجح بالوهم والى ما ذكرنا اشار العلامة في النهاية انه لو لم يعمل بالظن لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو باطل والجواب عن الثالث بان الاخبار بين بوجوب العمل بالمقطوع به
والا فالتوقف او الاحتياط فيه لا يفيد لانسداد باب القطع بالبداهة والوجدان ان من جهة سند الاخبار
وتنافيها وتعارض بعضها مع بعض اخر ومع دليل اخر وعدم القطع بالعلم الى غير ذلك
قد ذكرنا في الرسالة وانشاء شرحها قد تقدم وانه ثبت في مقابلة البداهة ولو تيسر القطع
لكان المجتهد كالعامي لا يجوز له العمل بالظن بل مع الظن القوي لا يجوز الظن الاضعف فضلا
عن العلم وايضا جريان اصالة البراءة في العبادات محل نظر لانها توقيفية موقوفة على النص
وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل تامل بل فاسد واما المعاملات ففي كثير من مواضعها لا نسلم
الاصل مثل كون المال لزيد او لعمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان صحة المعاملات حكم شرعي
يحتاج الى دليل شرعي والاصل ينفي عدم الصحة حتى ان اصل البراءة ايضا مانع عن الصحة فكيف
يكون الممسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا رسالة في هذا المعنى من اراد فليراجعها
فليلاحظها فاصالة البراءة انما تنفع في غير ما اشرنا اليه مع ان الغالب يحتاج الناس الى امثال
ما ذكرنا وايضا اصل البراءة نفي كالاستصحاب وقطع العقل بعدم العقاب محل تامل جوز العلماء او
اتفاقا على خلاف ذلك لانه من العقل بل وحكموا بالمنع عقلا ايضا وان كان الظن خلاف ذلك لكنه

وظن بعدم

وظن وان كان قويا سلمنا القطع فانما نريد بوضوح ان تحقق الظن بالتكليف انما العقل يحكم بوجوب دفع
الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب والضرر البتة مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على
الراجح فان كان الراجح عنده ان السبب الذي كلما امر وكلف كان راجحا البتة انه امر بكذا وحكم بكذا فكيف
يرضى بترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا نم القطع في امثال ما نحن فيه بل ولا الظن سلمنا ظن وبالجملة
كون الحاجة الى الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد الذي
للفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات والمحسوسات حتى ان جزء الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه
نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل ردوا كون العدم من ضروريات مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد
به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع الى الشيعة وتتبع كتب المتكلمين من قدمائهم يكشف
عن حجية السنة واكثر فقهائنا القدماء كانوا كذلك وان كان يظهر من كلام الشيخ خلاف ذلك ويظهر من
بعض القدماء وايضا ربما يظهر ان محدثي الشيعة كانوا يرون الجواز وكيف كان فلا يحصل العقل بالاجماع
على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مدركهم فحينئذ باعتبار ما هو الحجة فلا يظهر ان المجمع عليه بيننا ايضا
شيء كان وامّا عدم الاخذ بالاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة فيه بحسب الظن والدلالة والتعارض
فالكثير من ان تحصيل من تامل رسالتنا في الاجتهاد والاخبار يحصل له القطع بما ذكرنا ولا يبقى له طريق
الى توهم اعتراض على صاحب المعالم وغيره من العلماء مع ان ما ذكرنا في المقام اشارة كافية للمناقشة
ثم كثير من المظنون يحصل القطع بعدم جواز العمل وجعله حكما شرعيا كما اشرنا ومنها ما يحصل الظن بعدم
جواز جعله مناطا للحكم الشرعي للظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ الحكم منه كما ان الحكم با
لرمل والنجوم ربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان العقيم لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى المظنون
الذي يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما يحصل له الشك قال استاد الكل الاستحباب
اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق وهو قسمان شرعي وغيره فالاول مثل ثبوت نجاسة
ثوب في زمان والثاني رطوبة ثوب في زمان عند ذهب بعضهم الى حجية القسمين وبعضهم الى حجية
القسم الاول والظاهر عدم حجية القسمين ثم الظاهر حجية الاستصحاب بمعناه الاخر وهو ان يكون دليل شرعي
على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا ووقت كذا مثلا بعينه في الواقع فاذا
حصل ذلك الحكم يلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود مزيله ولا يحكم بنفيه لمجرد الشك والدليل عليه

امره الاول ان كان الشارع امر بشيء فلا الى غاية فعند الشك يجد وثانيه يمتثل التكليف ولم يحصل
الظن بالامتثال فلم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا والثاني ما ورد من
ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا لا يدل على حجية ما ذكرت كما يدل على حجية ما ذكره القوم
قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان
يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك **الاول** يتوجه عليه ان الاستصحاب عند القوم ليس مختصا بالحكم الكلي
والاستدلال وكون الممكن بالقياس في بقائه الى الموت لا يقتضي كون الدعوى وحل النزاع مختصا بالاول
بل قد اشرنا الى انا لم نجد لكتبهم الاصولية والفقهية والاستدلالية حكما ايا يكون ثمرة لنزاعهم ولا
اشارة اليه بل الذي وجدنا كون نزاعهم هو انا اذا تغير علة الحكم او حال من احوال موضوعه يحصل
الشك بالبقاء بسبب خصوص المحل ولولا التغير لكان البقاء ايا على حاله فيتبع فيه والمراد من
الاول انه وجد الحكم في انه وجوده من دون بقائه فيه مسلما كون الاول ايضا داخلا في دعواهم لكن
التخصيص بالاول واخراج الثاني كما يظهر من كلامه فيه ما فيه ثم ان الدليل الاول الذي استدل به هو
عبارة عن ان الامتثال الاحتمالي عن كان بد لا بد من الظن به والخروج عن عهدة التكليف وليس
هذا من الاستصحاب في شيء ولا خصوصية له بالشك الذي ذكره بل الشك اي نحو وقع في محل الامتثال
يقتضي ولا بد من رفعه باليقين او الظن حتى يصدق في العرف انه اطاع وامتثال لانه قاعدة واجبة
قطعا والرجوع فيه وفي معرفته وصدقه الى العرف وهو الحكم فيه ثم انه معلوم ان هذا الشك في الامتثال
منشأه ان التكليف ثابت وقع فيه اجمال واحتمال لا بد في مقام الامتثال والخروج عن العهدة
من ارتكاب جميع المحتملات التي ترتفع احتمالاته الاجمال والاحتمال بالخروج عن العهدة وصدق
الامتثال وهذا بعينه ما ذكره صاحب المعالم في مقام اثبات حجية ظن المجتهد وجزء الواجب واعترض
عليه الوحيد بانه اصل البراءة يكفينا ويمنع الحمل بالظن فيكفي في المقام التمسك باصل البراءة
بل اوجب تحصيل الظن والحمل وايضا هذا لا يصير دليلا لمطلبه وحجة لاستصحابه كذا يصير دليلا
لحجية استصحاب القوم وان فرض كونه من الثاني لان مع الشك في البقاء واحتمال البقاء وعدم البقاء
كما هو مفروض المسئلة لم يمتثل التكليف ولم يحصل الظن بالامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف
حال الشك ايضا وهو المطلوب ثم ان ما ذكره في منع دلالة الاخبار على مطلوب القوم فدعوى فساده

من انه مطلوبهم وفرق نزاعهم ليس الحكم الكلي بل الذي يكون حكم شيء يوجب اليقين بالبقاء لولا الشك الحاصل من تغير الحالة او العلة مع ان ما ذكره من القيد وادعى ظهوره محل تامل لان الشك واليقين
لا يجتمعان ابدا فلا يتحقق بينهما تعارض كيف نرضى انا نراد اليقين السابق على حالة الشك ووقته
والمراد المحل باللام يفيد العموم كما حقق في محله والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل كما حقق في
ذلك ايضا وايضا الالف واللام حقيقة في الجنس لان وضعه للاشارة والتعريف فاذا دخل على اسم
الجنس به لا جرم يكون معرفا للجنس فيصير معنى ما ورد في الاخبار ان جنس اليقين لا ينقض بجنس الشك
فاي موضع تحقق الطبيعة يتحقق فيه عدم نقض اليقين بالشك ويؤيد الدلالة التاكيد بلفظ ابدا
في بعض تلك الروايات ويؤيدها ايضا ورود هذا المضمون في مقام التعليل لعدم نقض الوضوء
وعدم نجاسة الثوب الطاهر لولا العموم لما ناسب التعليل ويؤيدها ايضا حجية الاستصحاب
عند الفقهاء وظهور بقاء الاحكام عند المشرعة كالاشياء ويدل على ذلك ورود هذا المضمون
في اخبار اخر ظاهرة فيما ادعيناه من العموم مثل ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر
ان امير المؤمنين علم اصحابه في حديث واحد اربعمائة باب قال فيه من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك رواه خالي العلامة المجلسي في البحار في باب من شك في
شيء من افعاله عن الخصال مسندا عن الصادق عن امير المؤمنين هكذا من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه رايت رسالة بقلمه منقولة فيها هذا الخبر بطريقين
صحيحين في احدهما البرقي في المحاسن عن ابن عيسى وفي الاخر شاركه عن القاسم ابن يحيى عن جده
عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله باختلاف يسير وفيها هكذا من كان على يقين
فاصابه شك فيه فليمض في الحديث ورواه فيه عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر
في غاية الوثوق وان اعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بنظر المتاخرين واعتمد عليه الكليني
وذكر كثيرا من اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من الاكابر المحدثين انتهى كلامه قلت وان
يكن مثل هذا الخبر صحيحا في اصطلاحهم الا انه معتبر عندهم وحجة باعتضاده بالقرائن المفيدة
لغلبة الظن وانجباره بها منها ما ذكرنا هنا ومنها ما اشرنا اليه ومنها ما سنشير اليه بل المتاخرون
ربما يكتفون بادنى منه بل ربما لا يفتي على المطلق [illegible] كتب فتاويهم والمستند الا انهم وقد

سبق الكلام في تعلقها على رجال امير زاد محمد نعم مثل صاحب الخارك ومن وافقه من المتأخرين
عشر بما عقلوا واخذوا عن طريقتهم فقد وباب ثبوت الفقه لان الخبر الصحيح فلما يتحقق سيما في
المعاملات وبعد التحقق لا يكاد يسلم عن معارض والاصل عند هشام عناية الفقه بحيث لا يكاد
يعارضه المرجحات الظنية ولذا قال فانه يعتبر دينا في مقام الترجيح او الجمع ولذا فلما يسلم حكم فقهي
عن فقه قشتم وما رواه زرارة في الصحيح عن احدهما قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام ثنتين
الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه
ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الاحوال فانه
قوله ولكنه ينقض الشك باليقين وقوله ويتم وقوله ولا يعتد الخ قرائن مرجحة لما ذكرناه فيه
وما رواه زرارة ايضا في الصحيح قال قلت فان ظننت انه قد اصابه الى ان قال لا تعيد الصلوة
قلت ثم قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك
ابدا فان التعليل بقوله كنت على يقين بصيغة الماضي والتقديم عليه بقوله فليس الخ ظاهر فيما
ذكرنا وما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح قال سئل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير
الذمي ثوبي الى ان قال عليه السلام ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم
تستيقن نجاسته فلا باس ان تعيره حتى تستيقن انه نجسه فانه ليس هذا الصحيح حكم نقض
اليقين بالشك اصرح حتى يدعي الظهور ثم اعلم يا اخي ان الروايات الظاهرة في حجية الاستصحاب
غير منحصرة فيما ذكرناه وتركنا ذكر جملة منها من التطويل وظهر لك من مجموع ما ذكرت في
كون الاستصحاب حجة معتبرة واعلم ايضا انه اذا استحال موضوع الحكم لا يجري هذا الاستصحاب
مثل ان صار الكلب ملحا والعذرة دوا والحنطة ترابا والدهن المتنجس دخانا ومثل ان احترق
المتنجس فصار رمادا ولكن الانتقال مثل ان ينتقل دم الانسان الى القمل والجرعوث والبق
وغير ذلك من نظائر ما ذكرنا في الموضوعين لان المتنجس هو الكلب والعذرة والحنطة لا الملح
والدود والتراب وقس على ما ذكرنا غيره وتامل بعض المتأخرين في ذلك وليس بشيء ثم
اعلم ان تعيين الموضوع على اقسام منها ما يعلم جريان الاستصحاب معه يقينا ومنه ما يظن
الجريان ومنه ما يشك في الجريان ومنه ما يظن العدم ومنه ما يجزم بالعدم والشك في

موضع تعارض الاستصحاب استصحابا اخر بقاء ومدا وقاعدة اخرى كذلك والظن من جهة بعض ادلة
ما هو اقوى منه او اضعف فلا بد للمجتهد من ملاحظة ذلك والله تعالى هو
العالم بحقائق الاحكام تمت الرسالة بعابد الحقير الفقير خليل ابن حاج
ابراهيم ناهد البتريني هرا وكنجف مسكنا ومدفنا افاض الله عليه
قد وقع الفراغ يوم الاحد من شهر ربيع الاول
من سنة الف ومائتين وثلاثة وثلاثين
الحمد لله رب العالمين وصلوته
على محمد واله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله اجمعين والله المستعان وعليه التكلان

اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة فجعل المقسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب لان كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يخفى الانسجام باللفظ المفرد على ما توهمه بعض الاعلام حيث زعم ان الوضع الذي يتبين عليه القسمة انما يتحقق بالمفردات دون غيرها للقطع بان اختلاف معاني المركبات كالمركب الاضافي والاضافي مثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معاني المفردات فقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعارة وغيرها من انواع المجاز يجري فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصص الوضع بالشخصي مع ما فيه من التعسف يقتضي خروج الافعال والصفات والمثنى والجموع وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة لانها باسرها موضوعة بالنوع دون الشخص وما يقال من ان المجاز موضوع بالوضع النوعي فهو مبني على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافي الحكم باختصاصه بالحقيقة المبني على تفسيره المعروف كما ستعرفه

اكثر علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع لاجله لا باختصاص بالمفرد كما توهمه البعض فتامل فهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك كلامهم حيث عدوا في بحث المجاز بانقسامه الى المجاز من المفرد والمركب وتداخذوا الكلمة مبنيا في تعريف المجاز في المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار الهيئة التركيبية او فيما يشبه بمعناه الاصلي لتشبيه التمثيل وهذا صريح في ان المركب عندهم منقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد وح فانقسامهم في بحث

الحقيقة

الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للاخر اصلا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة في المفرد على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر فيما اعتمادا على وجود القرينة مع وضوح المراد وح فلا اشكال ثم ان الاكثر قيدوا الوضع في تعريف الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب لئلا ينتقض الحدان طردا وعكسا باللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشارع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانه مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع العلاقة بينه وبين المعنى الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز وتدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان الامور التي تختلف بالاعتبار يعتبر في تعريفاتها المتقيد بالحيثية وان لم يصرح به لانسياق الذهن اليه خصوصا مع تعليق الحكم على الوصف كما في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا ريب في اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة في المثال المفروض وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له ومن هذا يعلم ان الاولى حذف القيد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التحرز عن الاشكال بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في هذا الحد وان قيد الوضع فيه بما قيد به في المشهور اذ يصدق على المجاز الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ومن جهة الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز في النقض الاول ايضا وظهور المشتق في الحال على تقدير تسليمه لا يجدي فائدة الاشكال لبقاء النقض بمستعمل بمعناه الحقيقي في ذلك الحال نعم لو قلنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ دون انواعها لاستغنى بذلك عن اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما استعمل اللفظ المشترك في اصطلاح التخاطب في احد

فيما استعمل بدل

معاينة لا لكونه موضوعاً له بل لأجل العلاقة بينه وبين معنى آخر منها لا لكونه موضوعاً له بل لقصد
البلاغة والتحرز عن استعمال الكلام العاري المبتذل ولا ريب في مجازية هذا الاستعمال مع
صدق حد الحقيقة عليه لكونه فيما وضع له باصطلاح به التخاطب فينقض الحد طرداً
وعكساً ولا يندفع ذلك أيضاً بما قيد به الوضع في المشهور إنما يندفع باعتبار الحيثية في
الوضع ومع اعتبارها لا يبقى اعتبار قيد المذكور لحصول الاستغناء عنه بقيد الحيثية
فالأصوب الاكتفاء به وإلقاء ذلك القيد كما فعله المص فإن قيل اعتبار قيد الحيثية
إنما يصح في تعريف الحقيقة لأن الوضع في الحقيقة هو المصحح للاستعمال فيصح التعليل به وأما
المجاز فلا يمكن اعتبارها فيه لأن المصحح للاستعمال المجازي ليس عدم الوضع للمعنى بل وجود
العلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ذلك إنما يقتضي امتناع الحيثية التعليلية في المجاز
دون التقييدية وليس التعليق فيه على ما يشعر بالعلية كما في الحقيقة على أنه يمكن فيه اعتبار
الحيثية التعليلية نظراً إلى أن عدم الوضع في الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود العلاقة وصحة
التعليل باللازم تقتضي صحة التعليل بالملزوم فتأمل والأجدر أن يخفى أن تعريف
المجاز على هذا يدخل فيه الألفاظ المستعملة في غير معانيها غلطاً كقوله خذ هذا الكتاب
مشيراً إلى فرس بل الألفاظ المهملة والموضوعة لغير المستعملة أيضاً لصدق السالبة بانتفاء
الموضوع وصدق انتفاء المقيد بانتفاء المطلق وقد تكلف لإخراجها بأن الكلام في
الألفاظ المستعملة على الوجه الصحيح إذ لا يتعلق بغيرها غرض علمي يعتد به أو يقال المقصود
ههنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما بالحد الجامع المانع والأولى أن
يقال إنه لما كان القسم من المسألة في العرف سلب المحمول وكذا من المنفي الوارد في
الكلام المقيد توجيهه إلى المقيد كان المفهوم من العبارة في ثبوت الوضع مع الاستعمال
في غير الموضوع له والظاهر من الاستعمال ما كان صادراً عن قصد وروية والغلط ليس
كذلك لا يقال قد يصدر الغلط عن القصد والروية وذلك إذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ
لما استعمله فيه وما يناسبه لأنا لا نسلم تحققه مع توهم الوضع بل الظاهر أن الاستعمال
الناشئ عن اعتقاد الوضع للمعنى أو ما يناسبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة أو المجاز وليس

غالط

معدوداً من اللفظ بشيء ولذا لا يقال في العرف لمن استعمل لفظاً على هذا الوجه إنه غلط
في استعماله وإن قيل إنه مخطئ في اعتقاده وإن قيل له إنه غالط فالمراد إنه غالط في
الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين الأمرين ظاهر وقد ظهر من ذلك أن المعتبر في صحة الاستعمال
موافقته لاعتقاد المستعمل دون الواقع فإذا اعتقد المستعمل وضع اللفظ لمعنى فأراد واستعمله
فيه لاعتقاده أنه موضوع له كان الاستعمال صحيحاً وإن لم يكن كذلك في نفس الأمر ولو
اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله فيه مع ذلك هذا أو غلطاً كان فاسداً
إن اتفق أحدهما في الواقع فالحقيقة على هذا اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد المتكلم
والمجاز هو المستعمل في غيرها وضع له في اعتقاده وقيل قيد الاعتقاد وإن لم يكن مذكوراً
في حدهما لكنه مفهوم من الحيثية المعتبرة فيه فإن اللفظ المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم
موضوعاً له ليس مستعملاً فيما وضع له من حيث أنه موضوع له وإن كان مستعملاً فيما وضع
له في الواقع وكذا المستعمل فيما يعتقده موضوعاً له ليس مستعملاً في غيره وضع له من حيث
أنه غيرها وضع له وإن كان مستعملاً في غيرها وضع له في نفس الأمر وقد تبين من ذلك
وجه آخر للاحتياج إلى الحيثية في التعريف سوى ما تقدم فلا تغفل واعلم أن علماء البيان
زادوا في تعريف المجاز قيد الاستتراف بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له واحترزوا
بذلك عن الكناية على القول بأنها مستعملة في غيرها وضع له فإنه يجوز فيها إرادة الموضوع
له مع لازمه كإرادة طول النجاد في زيد طويل النجاد مع إرادة طول القامة فالكناية
في اصطلاحهم قسم آخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز وأما الأصوليون فالكناية عندهم
من أقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوا بما يخرج به الكناية كما فعله
علماء البيان فاصطلاح الأصوليين وأرباب البيان في معنى المجاز مختلف فالمجاز الأصولي
أعم من المجاز البياني والسر في اختلاف الاصطلاحين اختلاف المقاصد والأغراض
في العلمين فإن علم البيان لما كان باعثاً على الطرق المختلفة للتعبير عن المعنى الواحد
كان التعبير عن المعنى بطريق الكناية طريقاً مميزاً عن غيره بأقسام وأحكام
كثيرة كان المناسب جعله أصلاً برأسه مستقلاً بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك يوجب إدخال

الجاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسما للكناية مباينا لها وزاد وابي حلة ما يمنع عنها
واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتني عليه حمل الخطاب الشرعي والكتاب
لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستقل بالافادة والتفهيم لاجل الوضع او لا تستقل
لانتفائه بل يحتاج الى القرينة وحينئذ الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية والمجاز
بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية مخصوصة اي تصافه بامكان ارادة المسمى فما لا دخل له
بذلك الغرض لانه انما يتحقق تحقق الارادة دون احتمالها وليس اللفظ المتصف بامكان الارادة
حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث الكناية فبحث الاصولي
عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قيل ان الكناية ما اريد منه لازم المعنى بعد
كما ذهب اليه صاحب المفتاح لاتجه بحثه عنها لتحقق الارادة المقتضي لمعلق نظره على هذا القول
لكن مع شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية ربما تنفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت
جائزة للقطع بصحة قولنا طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب
مهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز واستدلالهم عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
يدل على موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ لا شاجر والخلاف في ذلك بينهم ظاهر معروف وقول
المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم المنافاة بين المعنيين يقتضي المغايرة بين
الاصطلاحين كما قلنا والظاهر ان النزاع في المسئلة لفظي يبتني على ما ذكرنا من اختلاف
الاصطلاح في المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى
الاعم والقائل بالمنع ايضا لا يمنعه بل انما يمنع الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص
القائل بالجواز انما يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص قد اخذ في مفهومه الاقتران
بالقرينة المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة وكيف
يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح المجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة
عن الاصطلاح ليس باولى من بنائه على اصطلاح اخر بل الظاهر هو الثاني خصوصا بعد

الالتفات

الالتفات الى ما عرفوا به المجاز حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف علماء البيان
فانه يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من
جوز الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وما قيل ان المعتبر في المجاز هو
القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا فلا يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما اوعاه
المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت انهم انما قيدوا تعريف المجاز بالقرينة احترازا عن الكناية فانه
لا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ولو كان المراد منها ما يمنع عن ارادة
بدلا لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع
له بدلا مع ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز ما
يمنع عن ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا وذلك واضح ثم اعلم ان الوضع المعتبر في الحد
وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى
بنفسه وارادوا بالتعيين ما هو اعم من الاستعمال الشائع المحقق فيما صار حقيقة بالغلبة
والاشتهار كالكثير المنقولات والحقائق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها
لمعانيها بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني
على وجه المجاز استعمالا شائعا يترتب عليه الافادة من غير قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال
المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما في فقد الافادة في الجملة وكذا في السببية لحصول الافادة
بالاستدلال فاطلق التعيين على ما يشملهما ولو على سبيل المجاز واراد بالدلالة معنى
الاعم المحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا
بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه وان عينه المواضع لدلالة على المعنى المجازي الا ان
دلالته عليه ليست بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالقيد
الظاهر في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيصا على ما هو مناط الغرض في
هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى سيما مع شيوع استعمال الدلالة
في المجازات وان المختار كون الدلالة فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون المجموع و
اعترض بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ المشترك

فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة ولذا اتفاق في الحرف فان دلالته على معناه الافراد
مشروطة بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة
غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه
وعدم الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة
بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس من تتمة
المقتضي فان قيل عدم الاشتراك وان لم يكن جزءا من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه الا ان
تحققه من الموانع اللازمة التي لا ينفك عنها اللفظ المشترك اصلا فكيف يتصور من
الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل
الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه
من دون قرينة ليست كذلك قلنا لا نسلم ان الاشتراك من الموانع وتوقف المشترك على
القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة فيه انما هو لدفع مزاحمة الغير للحصول الدلالة
بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة
العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود القرينة تندفع
المزاحمة وتظهر الدلالة الثابتة باللفظ بالمقتضي الذي اقتضاها وهذا بخلاف
المجاز فان قرينته معتبرة في نفس الدلالة لا تحقق اقتضاؤها الا بها ونوسلم استمرار المانع
مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة
الى الاشتراك ووضع اللفظ المتعدد بل مما يعود الى وضعه للمعنى بالجملة مع قطع
النظر عن وضعه لغيره ولا ريب في امكان الغرض المذكور بامكان زوال الاشتراك المانع
عنه وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة اللافظ
او على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم ومقصود له
وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة الوضعية انما تتبع وضع الواضع دون ارادة
المستعمل ولذا ترى انه كثيرا ما يوجد الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع
بانتفائها فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على

معانيها

معانيها الحقيقية التي المقصودة فان اسد في قولنا رايت اسدا يرمي لما دل على معناه
الموضوع له وهو الحيوان المفترس وصرفت عن ارادته قرينة الرمي انتقل الذهن
من ذلك الى ان المراد ما يشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع
فلفظ الاسد قد دل على معناه الحقيقي دلالة وضعية منفكة عن الارادة فالمجازات بما
سرها تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة وضعية منفكة عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة
الجارية على لسان مثل النائم والساهي والهازل فانها تدل ايضا على معانيها الحقيقية
التي وضعت لها مع صدورها ممن لا قصد له بها ومثلها الالفاظ التي اصطلحت فيها الا
صطلاح فان اهل كل اصطلاح انما يفهمون من هذا المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان
المستعمل لها اهل اصطلاح آخر فان الشرعية مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى
افهامهم المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان المستعمل لها من اهل اللغة
فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الشرعي الا انها انما يصرفنا عن الحمل على
المتبادر باعتبار اصل الفهم والتبادر كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ
ايضا انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من الدلالات الوضعية وقد
يعقل فيهما اعتبار الارادة لان المتضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن
الملزوم فالمعنى المراد ليس الا المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم
مدلول للفظ غير مراد منه والملازم من ذلك ايضا انفكاك الدلالة الوضعية عن الارادة
كما تلوناه وبالجملة فاعتبار الارادة في دلالة اللفظ في غاية السقوط لا سيما على القول
بتوقف الدلالة عليها كما صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة
من طريق الالفاظ لان العلم بارادة اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذلك دور
ظاهر والا لنقلنا الكلام الى ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف دلالته
ايضا على الارادة ويلزم من ذلك الدور والتسلسل في الدلالة وهذا ان اريد توقف
الدلالة على العلم بالارادة وان اريد توقفها على الارادة الواقعية انه لا علاقة بينها
وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم المعنى منه كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا توقف لها على

فيه ان الدلالة لا توقف على الارادة

الارادة ولا تعتبر الارادة في معناها ايضا وانما ليست لانها المعنى من اللفظ مطلقا سواء
علم كونه مرادا منه منفردا او منضما مع غيره او غير مراد منه اصلا او لم يعلم ارادته منه وعدم
انتفائهما والحاصل ان الدلالة شيء والارادة شيء آخر وانهما قد يجتمعان في شيء واحد
بكون مدلول اللفظ مرادا منه ايضا وقد يتحقق الدلالة من غير ارادة كما عرفته مفصلا
وح فالنقض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان المشترك يفهم منه جميع معانيه باشرها
مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر في دلالته على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها
في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة الا ان الارادة
ليست بمعتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان دلالة الحرف على معناه
مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان
يكون المراد منه ما ذكره بعض المحققين منهم في بيان ذلك من ان المعنى ان الحرف ما دل
على معنى ثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف لكن
هو في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في
جملة قام زيد الى غير ذلك سلمنا ذلك لكن معنى دلالة اللفظ بنفسه ان دلالته
على المعنى ليست بواسطة قرينة مانعة عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه
انا لا اولا لان معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به ولا معنى
لثبوته للجملة منها ولا لمعناها ايضا وان كان له تعلق به في الجملة فان مجرد تعلق
المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء
على تقدير مضاف في العبارة وادعاء ان تعلق معنى الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه
به حقيقة وان كان ممكنا لفظا الا انه مع ما فيه من التعسف مخالفة لظاهر
اللفظ تقتضي ان يكون لفظ الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة على المعاني المتعلقة
بمعاني غيرها حروفا وفساده ظاهر ثانيا ان قيل المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره
انه انما يفهم بواسطة لفظ الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق
به قلنا هذا بعينه هو ما ذكره المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى

بل غيره

بل غيره ان دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر متعلقه فالحمل عليه لا بد فيه من السؤال
المذكور بل انما يتحقق ويكون وانما ثانيا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية
ما شاع وذاع حتى عرف الاسماع ومعنى عدم استقلاله بالمفهومية بناء على ما ذكره
الاكثرون في وضع الحرف ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع لهذا
الكلام له مع كونه مبينا لمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي لورود السؤال
المبتني على عدم الاستقلال وان كان غيره معرض لاحتمال وانما ثالثا فلان تعيين الدلالة
بنفسه بالمعنى الذي ذكره مع عدم استفادته من اللفظ يستلزم الدور ان اريد بالمعنى
الاصلي الماخوذ فيه الموضوع له كما هو الظاهر فانه يتوقف اخذ الموضوع له على تعيين الوضع
والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يتحصل به معنى الوضع ثم ينظر في صحته وفساده
لكن قيل وقد يقال المراد من المعنى الاصلي ما استعمل اللفظ باعتباره الاصلي وفيما
يناسبه وتصوره بهذا الوجه لا يتوقف على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور ولا
جهالة المعنى الماخوذ في الحد ولو قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته
على المعنى بواسطة قرينة مانعة عن غير ذلك الاشكال من اصله ولعله يرجع الى ما
اشير اليه من عدم استفادة المعنى المذكور من العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه
ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة
المذكورة ولا غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون قرينة يقتضي فساد التعريف
والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما وضع
فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا ان
ما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء
معين بخصوصه والنسبة لا تعين الا بالمنسوب اليه فالمذكر اليه متعلق الحرف لا يحصل
فيه ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يحصل بمتعلقه
فيتعلق بمتعلقه فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق
في تحقق المعنى الحرفي في نفسه وتحصله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر

المتعلق بدلالته على معناه الانفرادي لان معنى الحرف انه كالآلة هو النسبة المخصوصة فلا معنى
لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق في حد ذاته لا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة
المطلقة التي يصلح للتعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء فغاية ما يدل على هذا التقدير
يكون كلمة من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف
اخرى وهو مع فساده في نفسه لا يقتضي ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان
يحكم عليه وبه لا يصح منه اشتراط ذكر المتعلق بدلالة الحرف ايضا لان معنى
دلالة اللفظ ليس الا كونه بحيث يفهم منه المعنى عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم السامع
وضع لفظ المعنى فهم المعنى عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة
فيه بذكر المتعلق تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو محال ولو فرض امكانه
فاي فائدة في هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما الفرق
بين كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا الشرط
في الاول دون الثاني وبالجملة فالقول بان الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من
لمعنى واحد لكن اشترط في دلالة الثاني ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور الفرق
بينهما ومع عدم ظهور فائدة هذا الشرط اصلا لا يخفى ما فيه من التحكم والتحمل وايضا فان
الدليل على الاشتراط ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال وهو متحقق في الاسماء
الآلية ايضا فكان الواجب اعتبار الشرط فيها ايضا وهو خلاف ما سمعتها وما قيل
من ان التزام ذكر المتعلق هنا لتحصيل الغرض من وضعها لمعانيها وهو التوصل بها
الى الوصف باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكر المتعلق هنا لتتميم الدلالة
لا لتحصيل الغاية فهو تحكم اذ المحقق في الموضعين ليس الا التزام المذكور واما انه
لتتميم الدلالة ولتحصيل الغاية فهو احتمال في كل منهما فالحكم بانه في احدهما للدلالة وفي
الآخر للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق ليس مما
اشترط الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل بكونه شرطا في حصول المعنى
في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية انه المعنى الحرفي لنقصانه وكونه

اعرابيا لا يستقل الا بالمنسوب اليه لا يتحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره اي باعتبار تعلقه
لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل في دلالته على معناه وان
لقصوره عن الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم
كون المجازات باسرها حروفا لقصور المجاز عن الدلالة على معناه بنفسه وتوقفه على
القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه يدل على معنى في غيره كالحرف و
استقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام في المجاز
من حيث انه مجاز فانه مع اسميته يصدق عليه تعريف الحرف بناء على المعنى المذكور فان
قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة
على معناه ضرورة ان استقلال الحرف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه
فحمل عدم الاستقلال في كلامهم على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع
الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما يقتضي تعقل المعنى المدلول مع
امكان التعقل وانتفاء المانع فلو كان تعلقه منتفيا لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر
المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا لقصور الدال فاي معنى استقلال اللفظ
في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تامها وتخلف المقتضى عن المقتضي لمانع لا ينافي كونه تاما
الا فقد مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان
استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال المعنى وليس كذلك وفاية التعيين مع التوقف على
ذكر المتعلق تعرف مما سبق في جواب المنقض في المشترك هذا وانما بنينا صحة الجواب المذكور
على القول بان الحرف موضوع بالوضع العام لخصوصيات النسب كما اختاره المتاخرون
اذ على القول بانه موضوع للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى مستقلا لا توقف
له في وجوده وتحصيله على ذكر المتعلق فلا يتمشى هذا الحمل على عدم استقلال المعنى
في نفسه اذ ادعى ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع
له هو النسب المطلقة قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء

موضوعة للمعاني الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في الجزئيات فالحروف ايضا لو كانت كذلك كانت
معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها ويتأتى معه الجواب المذكور على هذا القول ايضا
وان كان بالقياس الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الايرادات المورودة عليه وفيه
نظر اما اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول كون الحروف مستعملة في النسب المعينة
الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة
فيها ايضا لان الوضع لما استعمل فيه اللفظ اصلا بخلاف المعهود من وضع الالفاظ
وطريقة الواضع وانما التزموا ذلك في الكنايات واسماء الاشارة لمنع اللغة عن استعمالها
في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به مشار
اليه غير معين وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير وضعها لها غير بين فلا
يصح قياسها على ذلك ايضا فانهم كثيرا ما يفرقون بين المعاني التي تستعمل فيها الحروف
وهي كون بابها بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم
النزاع في كون الحروف مشتركا او حقيقة ومجاز وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي
وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية وانما كانت المعاني التي تستعمل فيها
الحروف باسرها مشتركة في المجازية فلا يصح الحكم بالاشتراك ولا يكون شيء منها معنا حقيقيا
فيسقط الخلاف في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ فيه كالمتكرر
في كلامهم بل ولا الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي وغيره لان الجزئية احدى
علائق المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلائق غير معلوم بل الظاهر خلافه مع ولا
يتوهم الترجيح لكون علاقة الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها
مركبة منها ومن غيرها لانه انما يستقيم ذلك لو اعتبرناه العلاقة هناك باعتبار
كون المعنى فردا من ذي العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتباره مناسبا للمعنى
الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب المطلقة تستعمل في جزئياتها
وكذلك اشتهارها في تلك الجزئيات بمنزلة وضعها لها في وجوب الحمل عليها عند
الاطلاق فيكون نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتأمل واما ثانيا فلانه مرجوح

بان ذكر

بان ذكر المتعلق بالحروف فاشتراط الواضع بدلالة على معناه ولو كان معنى عدم استقلال
الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد منه ناقصا غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق ح ضرورة
وكان اشتراط الواضع معه هنا بيانا لا يقال استعمال الحرف في المعاني الجزئية لجاز على
هذا التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا محذور
فيه لانا نقول القرينة هنا لما لم تكن امرا زائدا على المتعلق الذي يجيء كرره بالضرورة
كان اشتراط القرينة ايضا اشتراط امر مرجوح على ان اشتراط القرينة امر يعلم من قاعدة
الوضع وهو الواضع عن المجاز مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط في خصوص
الحرف ليس له وجه يعتد به وقد يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بازاء
الوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات
لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعيين
اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه الى القرينة في
الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لعدم المعاني من المشترك هو
علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه
الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها الا من حيث
انها افراد لعنوان الكلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تعيين المعنى
عند السامع حتى ينتقل اليها من اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في
هذه الالفاظ لانتفائه على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان
اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد من وجهين احدهما ان
المراد من الدلالة ما هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنفي ههنا انما هو الدلالة
التفصيلية واما الاجمالية فهي محققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا فلانه
ان المراد احد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فافراد
المشار اليه القريب بانها معنوية من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على وجه التفصيل
كالمشترك بل على وجه اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك ليس في

التعليق على تعريف الوضع

اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا اجمالية بخلاف المجاز فان
الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ دلالة المجاز على المعنى المجازي
اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما نظرا سبق في الجواب الاول عن النقض بالمشترك وهو
ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني مزاحمة الغير لا لعدم
المقتضي فان الوضع لكل واحد من المعاني الغير المحصورة يقتضي دلالة اللفظ عليه لولا وجود
المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه له و
الفرق بينهما جلي اعلم فيما ذكرناه في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى استعمالهم
الشايع المعروف في مؤلفات المعلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى مطلقا وهو لهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال
الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها الخ وصفت لها بشرط القرينة فقد عينها للدلالة
على تلك المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين
الى الاشخاص اللفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص
والجزئيات وهو ان كلما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا معنى قولهم
من ان المجاز موضوع بوضع نوعي وان ادعى انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك
على القول بوجوب نقل الآحاد في المجاز فان استعمال الواضع رخصة مفصلة في خصوص
المجاز الذي نقل عنه ومن انكر الوضع في المجاز مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى
المشهور وانه لا وضع بذلك المعنى في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في ان المجاز
موضوع او ليس بموضوع انما نشأ من الخلاف في امر لفظي بخلاف النزاع في انه موضوع بوضع
نوعي او شخصي فان منشأ الخلاف فيه امر معنوي وهو الخلاف في وجوب نقل الآحاد وعدمه
فمن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي ومن جعل الخلاف في
وضع المجاز معنويا نشأ من الخلاف في وجوب النقل فقد سهى سهوا بينا اذ النقل انما
يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان الوضع معنى عام وخاص والعام يعم الحقيقة
والمجاز والخاص يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق هو الخاص فمن

نظر الى

نظر الى تباين الخاص وثمرته كالمصنف وغيره اطلق الوضع في حدي الحقيقة والمجاز ولم يقيده بشيء
اكتفاء بالاشتهار والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة عن ارادة المقام فيهما ومن نظر الى
اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة والمجاز ولم يحتمل الا بالتصريح في الحدود قيد الوضع بما
يخرج المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز
بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول فانه اراد بالاول الوضع الابتدائي الذي لم يلاحظ فيه
وضع سابق واحترز به عن الوضع المتحقق في المجاز فان وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه كلا
الاعتبارين معا والامر في ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فنا لحري ان
نشير الى اقسام الموضوع الجاري على السنة القوم المتكررة في استعمالاتهم فان ذلك مما يزيد الطالب
بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى الوضع
الشرعي واللغوي والعرفي العام والخاص وسيجيء تحقيق ذلك عند تعرض المصنف له ان شاء الله
واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع لا بد له
من تصور الموضوع حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تتعقل
الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور لفظا شخصيا بعينه كالانسان ويضع
ذلك المعين لمعناه او نوعا من اللفظ مقولا على افراد هي الفاظ كهيئة المشتق والمركب
فيضع ذلك النوع او كل فرد من افراده للمعنى فعلى الاول كان الموضوع شخصيا لتشخص
الموضوع فيه وتعينه وعلى الثاني كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا بنوعه
لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان كان الموضوع
فيه هو النوع كان كذلك ايضا وان كان النوع المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له اذ الموضوع
على هذا هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة
لعدم انضباطها وانحصارها جعل تصور النوع واسطة في تصورها على وجه الاجمال
بتأتي بذلك وضعها لمعانيها فان الوضع لمتنع بدون تصور الموضوع ومن تعذر
التفصيل يعني الاجمال وهذا هو الظ والظ من كلامهم ان المستعمل في الوضع النوعي
ليس كل افراد النوع وجزئياته المتخصصة فلو كان الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول

وضع

وضع

كان المستعمل افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع بنفسه وهذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
اما الاول فظ واما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له
لمناسبة بين المستعمل فيه والموضوع له وهذا الاستعمال انما هو استعمال اللفظ الغير الموضوع
فيما وضع له لفظ آخر للمناسبة بين المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فان الخروج في
الظ في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة في
المجاز بين المعنيين اي المستعمل فيه والموضوع له وفي الاستعمال المذكور بين اللفظين اي
المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح ليست معهودة في
استعمالات العرب ولا منصوصة في كلام ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان استعمال الصحيح
منحصر في الحقيقة والمجاز فان قيل لا نسلم ان هذا الاستعمال ليس بمجاز قولكم المجاز
استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ثم بل
المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة ولا تقييد في
ذلك اللفظ بكونه موضوعا وللعلاقة بكونها بين المعنيين فيتناول الحد استعمال
اللفظ المعين الموضوع للعلاقة بينه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ وه
العلاقة بما ذكرناه لا بد منه في كلام القوم فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من اقسام
الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة فيه بانها الاتصال بين المستعمل فيه و
الموضوع له وايضا فلا يترتب من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث
المتعلقة بذكر علاقة المجاز والفرق بينه وبين الكناية في هذا الفن وعلم البيان
بان العلاقة المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين كيف ولو
كانت المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل من اللفظين
المتشاركين بل المتقاربين في معنى الآخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما
جزء الآخر لعلاقة الكل والجزء وبطلانه ضروري واعتبار الكلية والجزئية لخصوصهما
من بين العلاقات يحكم على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا
يقرب من المجاز اي هو الواسطة بين الحقيقة والمجاز وايا ما كان فلا ريب في كونه

خلاف

خلاف الظ والاصل والتزام المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات والمركبات
وغيرها مما لا يحصى خروج عن الانصاف مخالف للاتفاق على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ
باسرها ولقائل ان يقول ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته
وهو النوع اذ من الجائز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال
ليس الا ايجاد اللفظ الدال اي التلفظ به بقصد الدلالة وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق
في الشخص غاية الامر حصوله في النوع بوقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضي
ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظ بين توقف الاستعمال على التشخص واعتباره في
المستعمل نفسه وح لا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع الاشكال في ذلك بخذ
فرع وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب والقاتل
لا مطلق النوع اي هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان قلنا
بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة
بالمبدأ المخصوص عن الضرب وهو مدلول المطابقي الذي وضع له اللفظ فان كانت الهيئة
الخاصة المقيدة بمبدأ الضرب موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدأ بنفسه
لزم الاشكال في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع وان لم يتحقق وضع في
الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المعنى منه كذلك
لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة بمبدأ الضرب بل وضعت مثلا
للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ في الجملة وح كان المستفاد من ضارب هذا المعنى
ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى ضارب مغاير لمجموع المعنيين
المذكورين او للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ المقترن بها بخصوصه وعلى هذا
كان المعنى يحصل لكن لا من طريق الوضع بل بتوسط مقدمتين احدهما ان
صيغة فاعل تدل على ذات ثبت له المبدأ الخاص لحقوقه بها وثانيهما ان ذلك
المبدأ المخصوص هو الضرب فالعلم بان الضارب ذات ثبت له الضرب موقوف على
العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا

مطابقا للفظ بل من لوازم المدلول اذ الانتقال الى المدلول لا يتوقف الى وسط والمحتاج
الى ما زيد من العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ مفهوما منه بدون
توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان وجب القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة
من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها موضوعة لذات ثبت
له تلك المادة بعينها لا هو الظ ويؤيد ما ذكرناه قولهم موضوع بالوضع النوعي اذا
المراد منه وضع المجازات المتصورة بواسطة النوع اى نوع المجاز وليس المراد وضع
النوع نفسه لقطع بانه لم يوضع لشيء بقي ههنا شيء وهو ان الموضوع بالوضع الشخصي
كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا شخصيا جزئيا ولا حقيقيا بل متعدد بتعدد
المستعملين متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان يتصور بعنوان كلي
صادق على جميع تلك الالفاظ المتشخصة بالاستعمال فلا يكون نوعيا غاية الامر
ان التمايز بين افراد النوع بهذا القسم باعتبار الامور الخارجة عن اللفظ كاختلاف
المستعمل وان كان مخالفا لموضوع بالوضع النوعي فان التمايز بين افراده راجع
الى اصل اللفظ فانه اما ان يكون لاجل المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات او في
المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب والعلم اراد وا بالوضع الشخصي هذا
المعنى اعني وضع مال يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كالاختلاف في المادة
والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما
يختلف بحسب اصل اللفظ اما من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة
القوم قاصرة عن افادة هذا المعنى بل صريحة في خلافه والاولى في ذلك هين بعد
وضوح المقصود وانت خبير بان الاحتمالين المذكورين بالوضع النوعي يأتيان في
هذا القسم ايضا فان الواضع اذا تصور زيدا مثلا اى الحروف المخصوصة وما
يعرضها من الهيئة فاما ان يضع اللفظ الكلي الذي تصوره او كل فرد من افراده
المتشخصة بالاستعمال ولا محذور في شيء من الاعتبارين ههنا وان تعين الثاني منهما
ثمة فقد يراد باعتبار الموضوع له والوضع فينقسم الوضع الى الوضع الخاص والعام

اما مع

اما مع عموم الموضوع له او خصوصه ذلك لان المعنى المتصور حال الوضع ويسمى في الاصطلاح
وضعا وعنوانا اما ان يكون معنى خاصا اى جزئيا حقيقيا او عاما اى كليا مقولا على ما
تحته من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يعين اللفظ بازاء ذلك المعنى بعينه فيتحد
العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى آخر معقول بواسطة اخص منه او اعم فلا يكون
العنوان موضوعا له بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمالات المتصورة اربعة والمحصل
منها ثلاثة الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا وتحققه معلوم الاخفاء
فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا
كالاول ثم لا يخفى فيه. ومنه وضع اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات
بل جميع الالفاظ الموضوعة بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا وقد وقع الخلاف بين ائمة العربية والاصول فالقدماء منهم لم يشتهر اصلا وقال
اكثر المتأخرين بشهرته وادعوا ذلك في جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة
وكذا التامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وضابطه كل مستعمل
في غير محصور لا مشترك لم يستعمل فيه لفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار تصور
المشار اليه المفرد المذكر لكل فرد من افراده وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار
الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه والافعال
التامة موضوعة باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة للحدث اليه فالوضع في
جميع ذلك عندهم عام لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكون افراده الجزئية
الخاصة والقدماء ذهبوا الى ان الموضوع له في ذلك كله ايضا عام وهو معنى الكلي الذي
تصوره الواضع فهذه الالفاظ باسرها عندهم من قبيل القسم الثاني اعني ما كان الوضع
والموضوع له فيه عامين وما ذهبوا اليه فاسد من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة
لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود اقوى المسببين سببي الصحة من الوضع
لصحة الاستعمال من الوضع والعلاقة فيجوز ان يقال هذا ويراد به متكلم لا بعينه
وهذا ويراد به فرد ما يشار اليه وكذا الذي ويراد به شيء ما متعين بصلته والتالي

وبالجملة يشعر بالوضع الخاص

بظاهر فان القطع بالقرينة بعدم صحة الاستعمالات المذكورة لا يقال هذا مشترك الورود
لانا لو كانت موضوعة للجزئيات كما اختاره المتأخرون لصح استعمالها في المفهومات الكلية
لوجود العلاقة المصححة للاستعمال اعني علاقة الكلية والجزئية وكون الوضع اقوى السببين
لا ينفي مثل السببية في الآخر وبه يتم القول بان امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه
لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن العلاقة جائز بل واقع لنحو مجيء بامتناع نحو الطويل
عني الانسان مع المشابهة للصيد مع المجاورة وابن للاب واب للابن مع السببية
والمسببية والتخلف عن الوضع ليس بجائز ولذا وجب اطراد الحقيقة ولم يوجب فيها
نقل الآحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف
في وجوب نقل الآحاد فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال
فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما
في الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك ان العلاقة
بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الوضعية واللغوية
لا تثبت بالترجيح بل انما تقتضي الصحة لحصول الاذن من الواضع معها على ما يقتضيه
استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن
من التتبع والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة
اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع
اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك
امتنع التخلف عنه والحاصل ان المصحح للاستعمال ليس الا اذن الواضع وانما كان الوضع
والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط الصحة ولما كان الاذن
اكثريا مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن العلاقة لجواز تخلف الاذن
عنها ولم يجز التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب عليك ان صحة الاستعمال
في الموضوع له لا تستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها كما عرفت تحقق الاستعمال فالحكم
بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لا ينافي ما اختاره اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم

الحقيقة

الحقيقة اذ مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى
ولا يصح استعماله فيه كما في لفظ الرجز والافعال المنسلخة عن الزمان قلت الامتناع بما ذكر
لمنع الشرع او العرف والمنع العارض لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب
فان قيل هل يجوز ان يكون المنع في محل النزاع لامر طارئ كما في الامثلة المذكورة قلنا تغيير
اللفظ عن وضعه الاصلي خلاف الاصل وانما ارتكبوه في تلك الامثلة محافظة على قواعد
الصرف والاشتقاق ولا داعي للخروج عن الاصل في محل النزاع فالقول به فيه مع بعده محل
لحقيق له يتعذر بتصحيح المذهب على ما تقطع بان الواضع لم يضع لفظ انا وهذا يستعمل
في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقي وهذا معلوم لمن عرف اللغة وقد اعترف
به القائلون بعموم الموضوع له فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات
الكلية لا لان تستعمل فيها بل لتستعمل في افرادها لا يقال لعل هذه الالفاظ وضعت للمعاني
الكلية واستعملت فيها مع ضم الخصوصيات من القرائن لانا نقطع بانه قد يستعمل
في مثل انا وانت وهذا ليس الا الى الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ
بيان المعاني الكلية اصلا وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة المعاني
الكلية في ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك التقدير انما
كانت مفهومة من القرائن الخارجة فيمكن فرض انتفائها قطعا واحتمال اشتراط الوضع
في صحة الاستعمال وجود القرائن المشخصة لتلك المعاني بعيد جدا بل مقطوع بفساده
الثاني انه لو صح ما ذكروه لكانت الضمائر واسماء الاشارة والموصولات وغيرها
مما علم انه لا يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازات لا حقائق لها ولا يخفى ما فيه فان القول
بان تلك الالفاظ على كثرتها معروفة عن ظاهرها غير مستعملة في معانيها الاصلية فقط
بعيد جدا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما
احتاج من نفى الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم
تامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل او بامثلة نادرة لا حجة فيها من المفردات
كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة فان في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها

كثرتها

ووضوح الاستناد انما على القول المذكور اعتراضا ظاهر ابتناء ذلك القول كما لا يخفى الثالث
ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكان المفهوم اولا وبالذات تلك المعاني
لان العلم بالوضع سبب لفهم المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال
الى تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو شان المجاز والتالي
باطل بالضرورة فانه كثيرا ما يفهم الشخص المشار اليه من لفظ هذا مثلا مع عدم خطور
المفهوم المشار اليه بالبال اصلا وذلك واضح الرابع ان ما ذكروه لو صح لزم اتحاد معنى
الحروف والاسماء فان من والى وعن وعلى هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء و
الانتهاء والاستعلاء التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال باعتبار اشتمالها على
النسبة يقرب به شيئا من الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية
يصلح ان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال
صاحب المفتاح لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وفي
مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسماء
لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها اي ان افادت هذه الحروف معاني رجعت
الى هذه بنوع استلزام التاسع انهم صرحوا بان الحروف والضمائر والموصولات واسماء
الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع فيها النزاع لها معاني حقيقية ومعاني مجازية وكثيرا
ما تنبهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره وهذا
انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني
الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل والترجيح كما
سبقت الاشارة اليه ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ يقتضي كونها موضوعة
للمعاني الجزئية المخصوصة لان الواضح اذا تصور معنى عاما حال الوضع فلا يخلو اما ان
يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام وكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراده الجزئية
الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا بطل الاول منهما تعين
الثاني هو المطلوب حجة القائلين بعموم الموضوع له امور الاول نص اهل اللغة فانهم صرحوا

بان هذا المشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب من للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية وكي
للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة الثاني لو كانت
الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروا
المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة
اما عن غير المشترك فظاهر واما عن المشترك فلان المشترك باوضاع متعددة والوضع في
هذا واحد فان لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب استحضار ما لا يتناهى دفعة
لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والجواب اما
عن الاول فبما حمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكيناه عنه
آنفا والمقصود ان هذا مثلا للشخص المعين المشار اليه بالفعل لانه المفهوم المشار اليه وكذا
البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني
الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييزه الصحيح عن الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لان
اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني فبمنع
انحصار المتكثر في الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد
عرفت انهم لم يثبتوا هذا القسم فلذا حصروا متكثر المعنى في تلك الاقسام واما المتأخرون
فهم وان اثبتوا ذلك الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ فما فطر على
ما استقر عليه كلام القوم في بادي العلم وانما اشاروا الى ما هو المختار عندهم في تقرير
المطالب واما عن الثالث فبمنع الملازمة قوله وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره قلنا
ان اريد تصوره على وجه التفصيل فممنوع ولا مسلم ولا يجدي نفعا لحصول تصور الاجمالي
بواسطة تعقل العنوان حال الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم وهو ان يكون
الموضع خاصا والموضوع له عاما فهو لشيوع امتناع جعل الجزئي عنوانا للتصور الكلي
الا اذا اعتبر مقيسا الى ذلك الجزئي ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان مثلا لما
هو نوع انسان ويكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم الثاني
من الاقسام المذكورة فلا يكون قسما مباينا لتلك الاقسام فتامل **قوله** والاول

٧٢ ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية كما ان الاول اي الحقيقة ينقسم باعتبار
الواضع الى اربعة اقسام فكذا الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وكان
اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الشرع كالمجاز شرعي وان كان
اصطلاح اللغة فلغوي والا فعرفي عام او خاص وانما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة ولم
يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل مع ظهور حكم غيره منه فان المجاز فرع الحقيقة وتابع لها و
كل مجاز متفرع على معنى حقيقي مناسب لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان مناسبا
للمعنى الشرعي فمجاز شرعي وان كان مناسبا للغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام والمراد من
كون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى من اللفظ وضع الشارع في
نفس الامر وان لم يعلمه السامع بل وان انكره كما انه في الحقيقة الشرعية فان مقتضى القول
بثبوتها ان فهم المعنى منها مستند الى وضع الشارع اياها فان العلم بالوضع حاصل لكل احد
غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلوم ان جهالة الواضع لا تستلزم جهالة الوضع والمراد
من سببية وضع الشارع لفهم المعنى كون الفهم مستندا اليه بالجملة اعم من ان يكون سببا قريبا
كما في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع اشتهار يقتضي تبادر المعنى فان المعنى انما يستفاد
من وضع الشارع ابتداء من دون واسطة وهذا انما يكون في اوايل الاستعمال على تقدير
ان يكون الوضع بالتعيين وان الغلبة والاشتهار وبعده كما اذا توسط بين الوضع والاستعمال
اشتهار يقتضي لتبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ هو الغلبة والاشتهار
لكن لما كان الاشتهار مسببا عن وضع الشارع كان وضع الشارع سببا بعيدا للاستفادة
والفهم فان وضع الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي المقتضي
لتبادره على تقدير شيوعه فيصح لاجل ذلك ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا
الى وضع الشارع وليس المراد من ذلك استناد الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي
ابتداء اذ مع حصول الاستعمال الشايع المقتضي لتبادره يستحيل استناد الفهم والاستفادة
الى الوضع كذلك مع انه لو كان السبب الابتدائي فيهما وضع الشارع لزم اختصاصهما با
لعالم بالمجاز فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف ما يقتضيه

القول

القول بالحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فالواجب حمل السببية على السببية بالجملة التي هي اعم من السببية
القريبة والبعيدة كما ذكرنا وقد ذكرنا يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع عن استفادة
المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظاهر من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي صلعم وقد
صرح بذلك بعض المتأخرين من مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة عرفية
جرى عليها اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع اتيانه فكانه شارع واما
الشارع من قبل الله تعالى بمعناه المتبادر وهو جاعل الشرع وواضعه هو الله سبحانه وتعالى
قال الله تعالى ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا وقال عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
وقد صرح اهل اللغة بان شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين فان
قلت قال الجوهري وقد شرع لهم يشرع شرعا اي سن ومعنى سن الامر بينه كما نص عليه في
القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع بمعنى واضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه و
ضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف ما يستفاد من كلام
اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع لصح اطلاقه على الائمة
بل على علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع دالين عليه والتالي باطل بالضرورة ويتوجه
على القول بان الشارع هو النبي صلعم ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على
المعاني الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز
فيشكل القول بتعيين الحمل فيها لجواز ان المتكلم بها هو الله تعالى ايضا لتلك المعاني
على ما هو المفروض ووضع النبي صلعم لها انما يقتضي وجوب حملها في خطاباته وخطابات
من تابعه من المتشرعة لا مطلقا ومع كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين
الخطابات القرآنية والاحاديث النبوية في وجوب الحمل على المعاني الشرعية واللغوية
فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا
بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى فان الحمل على المعاني الحادثة متعين في الجميع
اما خطاب الله تعالى فظ واما في كلام النبي فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وفيه
يجاب عن ذلك بان وضع النبي صلعم لما اقتضى حمل المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرآنية عليه

تحقيق معنى الشارع

المهجور

لانتفاء الحمل على المعنى المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وهذا ان وضع النبي
لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق
الهجر الكلي في المعنى اللغوي حتى صار في بادي الوضع الشرعي مجرد حصوله مجازا فيه كيف
والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام الوضعية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها
باحكام واجب تميزها من غيرها فالقول بثبوتها لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلا
فالصواب ان يقال ان تلك الالفاظ وان لم تكن موضوعاته تعالى على القول بان الشارع
هو النبي صلى الله عليه وآله الا ان الخطاب لمتضمن لها لما كان متوجها الى النبي صلى الله عليه وآله والمشرعة وجب حمله على
المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى انما يتعين بتعين المخاطب
بذلك الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه معنى اللغوي وان كان من اهل
العرف فالمراد منه العرفي وان كان من اهل الشرع فالشرعي فلو كان مناط الحمل خطاب
الله وضعه اللفظ بازاء المعنى لم يتعين له مدلول اصلا الا في الموضوعات اللغوية
على القول بان واضع اللغة هو الله تعالى وفساده غير خفي لخطابه تعالى مع كل قوم جاز
على مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص
استعمال حقيقي بحسب ذلك الوضع الخاص فكما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ
حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم من اهل اللغة فكذا لو كان ذلك الوضع وضع الشرع
كان حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم من اهل اللغة المشرعة لا يقال ورود تلك الالفاظ
في القرآن سابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف على صيرورته لانا
الوضع في الحقيقة الشرعية ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون
مشروطا بورودها فيه فان كثيرا من الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما
لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي صلى الله عليه وآله مسبوقا
بورودها وكون المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف بتوقيف الله لا تقتضي بذلك
اللفظ لجواز توقيف النبي صلى الله عليه وآله معنى هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فانه قبل التسليم
وجوب موافقة المتكلم في خطاباته لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهيم

المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك صح الكلام سواء بني على
اصطلاح المخاطب عنه ولو سلم فانما يجب الموافقة مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي
مع العجمي واما مع التوافق كما في مخاطبة ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا
يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل ربما يرجح بعضهم الحمل على خلاف
ذلك نظرا الى ان الاصل في الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا خطاب الله
تعالى يمكن الجواب بالترديد في كتاب الله تعالى وخطابه اختص بعرف معلوم متميز عن غيره فان
ما ذكر من عدم تعين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الشارع واما خطاب الله تعالى فلا يصح فيه
ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات
وان قلنا بان واضع اللغة هو الله تعالى وان شئت فاستوضح ذلك بشخص عارف باللغات مطلع
على الاصطلاحات غير معروف باللغة المخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تشك
في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم وايضا
مخاطبته مع المشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع منه وعلم المخاطب
به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادتها وان احتمال الحمل على غيرها مع
قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على القرينة والمقصود ههنا تعيينه
بوضع الشارع على القول بالحقيقة الشرعية قلت التعويل على القرينة انما يقدح في المقصود
لو كانت القرينة قرينة المجاز بان يكون اللفظ مستعملا اولا في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته
للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه بوضع الشارع لاجل المناسبة و
كانت القرينة قرينة التعيين الوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في
المقصود اصلا اذ ليست القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون
اللفظ حقيقة شرعية وتوضيح ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ
واحد حتى وجد له معنيان او اكثر فللمتكلم ان يستعمل في كل من تلك المعاني باعتبار
الوضع المختص به بحيث يكون المصحح لاستعماله فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان
يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين معنى آخر من تلك المعاني حتى يكون المصحح

طبين

سبته

المخالفة

لاستعمال هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له والاستعمال يجيء في الاعتبارين وكون اللفظ
على الاول حقيقة مطلقا سواء كان وضعه للمعنى بحسب الاصطلاح المتكلم او غيره لكون المعنى لاستعمال هو
ومنه للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض وح فلا يرجحان
شيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي ذلك و
التعويل عليه ليس بتعويل على قرينة المجاز بل على ما يتعين به الوضع الذي بني عليه الاستعمال
نعم لو استعمل اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني اي لوجود المناسبة والعلاقة كان اللفظ ح مجازا
وكانت القرينة قرينة المجاز ولا محيص في ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة والمجاز على
الحقيقة والاعتبار ولما كان المعنى في اعتبار الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبة
للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول مجازا على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية ولزم
اتحاد المعنى بالذات وتحقيق المقام ان على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع
فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المقربين من التعيين والتخصيص ويكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي
بعضها بالغلبة والاشتهار فعلى الاول ففي الواضع احتمالات ثلثة احدها انه تعالى هو الذي
وضع تلك الالفاظ للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين تلك البينة بطريق الوحي والالهام
فاستعملها النبي صلى الله عليه وآله فيها وكذا المتشرعة بتبعه وضعه تعالى وهذا وفق بالاعتبار ونسبة الوضع
الى الشارع لما عرفت في ان الشارع حقيقة بمعنى واضع الشرع وجاعله وواضع الشرع و
وجاعله هو الله تعالى الثاني ان الواضع لها هو النبي صلى الله عليه وآله وهذا هو الظاهر من الاصوليين
على ما يشهد به تتبع كلامهم وفيه مخالفة للظاهر من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان
المتبادر من الشارع جاعل الشرع الا ان يدعى ان الشارع اسم لبنيانه وحقيقة عرفية في
مطلق النبي صلى الله عليه وآله المخصوص بشريعته ولم يثبت ذلك والثاني انه يجيء على هذا ان يلتزم تقدم وضع
النبي صلى الله عليه وآله لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية
ايضا وهو وان كان ممكنا لما عرفت من جواز التوقف الغير الورود في الكتاب الا ان الظ
حصوله بين ما ورد فيه وما لم يرد نعم لا ينافي ما ذكر معنى ان اخر تبين به الحقيقة او يرتبط بذكره

يلزم من التوقف عليه التوقف على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقف فيه من جهة الكتاب ممكن
ايضا على انا لو سلمنا عدم ظهور تاخر الوضع عن الورود في الكتاب فغاية الامر تساوي احتمالي
التقدم والتاخر اذ لا اقل من عدم ظهور التقدم ومقتضى ذلك التوقف في الحمل على المعنى
الشرعي دون القطع به كما يقتضيه كلام القوم الثالث ان الواضع فيما ورد من تلك الالفاظ
في الكتاب هو الله تعالى وفي غير ذلك النبي صلى الله عليه وآله بناء على ان الشارع يعني جاعل الشرع وواضعه
في الجملة فانه لهذا المعنى يصدق على النبي صلى الله عليه وآله ثبوت التفويض اليه في بعض الاحكام كالزيادة في
اعداد الصلوة المكتوبة وجعل النافلة في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس
وتحريم المسكر عدا الخمر وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض الذي يقول به
المفوضة الذين هم فرق من اهل الضلالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى
ان الله تعالى خلق محمدا صلى الله عليه وآله وفوض اليه امر العالم وهو الخالق للدنيا وما فيها او انه فوض اليه
امر الرزق من دون الخلق وانه فوض العباد في الفعل على وجه الاستقلال وبطلان التفويض
بهذه المعاني من ضروريات الدين او المذهب ما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة و
لعنهم والبراءة منهم هو ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى المراد ههنا اعني تفويض
الاحكام فالاخبار الدالة على ثبوته من طريق اهل البيت اكثر من ان تحصى وقد عقد
الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد ابن الحسن الصفار القمي وابو جعفر محمد ابن يعقوب الكليني
الرازي لذلك بابا في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واورد فيه كثيرا من
الروايات المعتبرة التي هي نص فيها كصحيحة زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انه
سمعهما يقولان ان الله تبارك فوض الى نبيه امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه
الاية ما اتيكم من رسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وحسنة الفضل ابن يسار قال سمعت
ابا عبد الله يقول لبعض اصحاب قيس ان الله عز وجل ادب نبيه صلى الله عليه وآله فاحسن ادبه فلما اكمل له
الادب قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال
عز وجل ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله صلى الله عليه وآله كان مسددا
موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطي في شيء مما يسوس به الخلق فتادب بادب الله تعالى

تؤيدا ان

الكلام في التفويض

ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين
والى المغرب ركعة فصارت عديلة الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر وافرد الركعة في المغرب
فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك فصارت الفريضة سبع عشر ركعة ثم ان رسول
الله جعل النوافل اربعا وثلثين ركعة مثل الفريضة فاجاز الله له ذلك والفريضة والنافلة احدى
وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة صوم
شهر رمضان وسن رسول الله ص صوم شعبان وصوم ثلثة ايام في كل شهر مثل الفريضة فاجاز
الله له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله ص المسكر في كل شراب فاجاز
الله تعالى له ذلك وعاف رسول الله ص اشياء وكرهها ولم ينه عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي
اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصته واجبا على العباد كوجوب ما ياخذون
بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لانه
فكل شيء المسكر من ينهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله
لاحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله تعالى ان تركهم ذلك انزالا واجبا لم يرخص
لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخص رسول الله ص هو الذي
امر رسول الله ص امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على العباد التسليم له كالتسليم
لله عز وجل ووثقه اسحق ابن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه
فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرايض ولم يقسم للجد شيئا وان
رسول الله ص اطعمه السدس فاجاز الله جل ذكره له ذلك وذلك قول الله عز وجل
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وبرواية زرارة عن ابي جعفر قال وضع رسول
الله ص دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وضع من غير ان يكون
جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطيع الرسول او من يعصيه والمستفاد من هذه الاخبار
وغيرها ان الله تبارك وتعالى انما فوض احكام الشريعة الى نبيه بعد ان اجتباه بالهداية
الى جميع ما فيه صلاح العباد في امور المعاش والمعاد واكرمه واصطفاه بالعصمة لما نعلم

من الخطا

بضمه

من الخطا وانزل اليه القول والعمل لعلمه سبحانه بان كلما يفعله ويحكمه فهو حكم من الله عز وجل وبذلك كان
يحكم ويفعله باحكامه التي فوضها اليه تلك الاحكام من حيث انها لم يسبق بيانها من الله عز
وجل وحي ولا خطاب بتحريم او ايجاب ومع ذلك فقد حكم بها النبي ص ووضعها في احكام النبي
وموضوعاته ومن حيث انها صدرت من اسباب مفضية الى العلم من قبل الله عز وجل مع تعقب الاخبار
منه والامضاء فهي احكام الله عز وجل ظهرت على لسان نبيه ص وهذا معنى قوله تعالى من يطع الرسول
فقد اطاع الله وكذا قوله عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وكما يجيء
به الاخبار الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد به المتقدم ولم يحكم بامضائه
العقل اللائح القول به مشكل من وجوه احدها انه يخالف ظاهر قوله تعالى ان هو الا وحي
يوحى وقوله عز وجل قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني
ان التفويض انما يكون فيما لم يرد فيه من الله وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها
ورد فيها ذلك قال الله عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر قال سمعته يقول ان الله عز وجل
لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله ص وجعل لكل شيء حدا
انه قال فما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال
وعنه ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله
شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزله
الله عز وجل فيه وعنه ع ان الله علم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في
النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة فرئي ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال
علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله تبارك وتعالى يقول فيه تبيان كل شيء وعنه ع
قال قد ولد رسول الله ص وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة
وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك
كما انظر الى كفي ان الله عز وجل يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع
قال ان ذلك في كتاب الله تلا قوله ونزلنا عليك الكتاب الآية وفي العيون عن ابي الحسن الرضا ع

ثم قال

ان
سول

قال جهل القوم وخدعوا عن دينهم ان الله عز وجل لم يقبض نبيه حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن
فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كله فقال عز وجل
ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في حديث اختلاف الخلق في الميثاق
في كلام له ام انزل الله عز وجل دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان
يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه واداءه والله سبحانه يقول ما
فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء لنا اشار اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام
الى النبي ص تضمنت التفويض الى الائمة ع ففي الكافي عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل ادب
رسوله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز وجل ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا فما فوض الله عز وجل الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد الله ابن سنان عن
ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى لم يفوض الى احد من خلقه الا الى رسول الله ص والى الائمة ع قال
عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء
وعن موسى بن اشيم عن ابي عبد الله ع قال له يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان ابن داود
فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص فقد فوضه الينا وفي الصحيح عن ابي
حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول ما حللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو حلال
لان الائمة ع منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن زيد مولى ابي
هبيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رايت القائم اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما فلا
يكونن في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى الائمة ع لا يلزم ما ثبت من استكمال
الشرع في زمان النبي ص كما قال الله عز وجل اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما
علم من امتناع نظرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعته نبينا ص وما ورد من ان حلال
محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة ع على التفويض
في الاحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جدا فان تمام الاخبار انه التفويض الى النبي ص والائمة
واحد وبالجملة فالقول بالتفويض محل اشكال والنظر فيه مجال فاثبت التفويض للاشكال في

صحة القول

تحقيق تقسيم على القول بان الوضع للحقيقة الشرعية بالغلبة

صحة القول بالتفصيل لصحة ادلته في اثبات على الله ورسوله حقيقة على هذا التقدير وان امكن القول
بصحته ايضا بناء على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والمأتي به ولو من باب عموم
المجاز لكنه بعيد هذا كله على الاحتمال الاول وهو ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص
وعلى الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فلا بد ان يعتبر احد الامرين الى الشارع تحقق
الغلبة والاشتهار باستعماله اولا وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه كون اول من استعمل اللفظ في المعنى
الشرعي او لا يعتبر ذلك ايضا بل يكتفي تحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة بعد ذلك او مع
ورود خطاباته فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله عز وجل في الجميع لان كثيرا من تلك
الالفاظ لم يرد في الكتاب صلاة فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ فيه من الكثرة
حدا يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول بان الواضع هو النبي ص
في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله مترددا وان لم يعلم بالاستعمالات الواقعة في الكتاب
العزيز وان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلاة والزكاة ما يكون ذكره فيه هو الله
عز وجل وفي ما عدا ذلك هو النبي ص ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي ص
وفيما ورد فيه هو الله عز وجل والنبي ص بمعنى ان الواضع تحقق باستعمالها معا فان ورد اللفظ في
القرآن فالمراد حصول الغلبة قطعا فان لم يكن مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع
بعد ذلك من النبي ص استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعين القول
بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله عز وجل وفيما عدا ذلك هو
النبي ص وعلى الثالث فالواضع هو النبي ص فيما لم يرد في كلام الله تعالى قطعا وما ورد فيه جاء
بحسبه وضعه الى الله عز وجل والى النبي ص تحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذه
التقادير منهما فلا يخفى الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظاهر بناء على ان الوضع في الحقيقة
الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في تعين النسبة
اذ لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظ ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال
الشارع منفردا فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع
والمتشرعة جميعا لا باستعمال الشارع وحده وانما نسب الوضع فيها الى الشارع مع ان المتشرعة

بدخلته في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصول الغلبة والاشتهار واستعمال الشارع
فرع استعمال الشارع وهو المفصل في الواضح على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما ذكرنا حال
الوضع على الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي البعض الاخر بالاشتهار
فان بالتعيين يتأتى فيه ما في الاول من الاحتمالات وما بالاشتهار فانما يتأتى فيه ما في الثاني كما
لا يخفى واعلم ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من تقسيم المصرح اللفظ الذي يستفاد
منه المعنى بوضع الشرع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كلما وضعه الشارع حقيقة شرعية
وان لم يتعلق بالشرعيات كالاعلام وغيرها من الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظاهر
ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق بالحكم الشرعي وكانهم اكتفوا
التقييد بالاستفادة من جهة الوضع الى الشارع فان الظاهر منه اخذ الصفة واعتبارها والامر
في ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا لان المعنى اللغوي على
ما يوهمه كلام القوم بل الظاهر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكانه تعلق بالشرع فهي حقيقة
شرعية سواء عرف الشرع معنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه للمعنى بطريق النظر والارتجال وقد
صرح بالقسم الثاني جماعة منهم ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على
تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار المناسبة للورود لتحقيقها لكن
الظاهر ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات فانا لم نجد فيما وضعه الشارع لفظا لم نعرف له
بوضع له معنى في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية ثبت لها معان اصلية معروفة كما يظهر من
التتبع وحينئذ المعاني الشرعية لتلك الالفاظ باشرها تناسب المعاني الاصلية فالظاهر اعتبار
المناسبة والا كان كاللفظ المخترع وهذا متعين على تقدير ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة بقي
ههنا شيء وهو انه قد تحقق في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية وقد حكى ابن الحاجب
وغيره من المعتزلة انهم قالوا لها مع قولهم بالحقيقة الشرعية قالوا والحقيقة الدينية اخص
من الحقيقة الشرعية فانها اسم النوع خاص منها وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظا او معناه او
كليهما وان القسم الاخر منها وهو الذي قد علم في اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة
الدينية والظاهر كلام المحقق العضدي في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في شرح الشرح ان

الحقيقة

ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلثة من الموضوعات الجديدة دون المنقولة وقيل بل هي كذلك على الاول والثالث
واما على الثاني فهي محتملة للامرين صرح بذلك المحقق الشريف والفاضل التفتازاني وغيرهما وكيف كان
فالظاهر ان المحقق من الاقسام هو الثالث خاصة دون الاخرين كما صرح به غير واحد منهم وكلامهم في هذا
المقام صريح بما ذكرناه انفا من انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى اللغوي حيث
عدوا الحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية فما لا يعرف اهل اللغة لفظه من اقسام الدينية
فيكون قسما من الحقيقة الشرعية لان قسم القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى اللغوي لا يتصور
في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية وهذا لا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني اذ الانحصار
في الحصر الواقع فالحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا تنافي ثم انهم حكوا عن المعتزلة
انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف
اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والصيام والزكاة قالوا والمراد من اسماء الذوات ما هو من
اصول الدين وما يتعلق بالعقائد من اسماء الافعال ما هو من الفروع وما يتعلق بالجوارح
حيث يفسدهم الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من اصل اسماء الافعال
لجعلها لمعان عند اهل اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالحكم بان جميع اسماء
الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم محض لا ملتفت اليه ثم ان نسبة القول بان
الحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها اخص من الحقيقة الشرعية انما يستقيم لو كان دعوى
المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية اي الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهي خلاف
التحقيق فان الظاهر كما سنوضح ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاب والسلب الكليين وح
فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي للحقيقة الدينية نافي للحقيقة الشرعية
فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا اخر غير النزاع في الحقيقة الشرعية على ان الظاهر ان المعاني
الشرعية باسرها معلومات عادة لدى اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها
ببيان الشارع وح فاحد قسمي الحقيقة الشرعية وهو ما يعرفه اهل اللغة ومعناه قسم تقديري
محتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج واللازم من ذلك انحصار قسمها الاخر اي الحقيقة الدينية
بحسب التحقق في القسم الثاني من اقسامها كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقق والوجود فيه ايضا والحقيقة

الشرعية حقيقة دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات
للحقيقة الاخرى ونفي لها لاتحاد المصداق المحقق في الحقيقتين وان اختلفتا بحسب المفهوم وللافراد الممكنة
المتدرجة فان ذلك لا يقدح في الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو الظاهر وح فلا يتصور في الحقيقة
الدينية خلاف غير الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرض ان مرجع الخلاف هناك الى الايجاب الجزئي و
السلب الكلي على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق سقوط هذا الخلاف وان النزاع ليس في ثبوت
الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى ذلك حيث قال بعد تقرير هذا النزاع على
ما يوافق المتن ثم ان ذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبي كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة
ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فتامل **قوله** وان كان بوضع اهل
اللغة فلغوية ظاهر العبارة ان واضع اللغة هو البشر وهو احد الاقوال في المسئلة ذهب اليه
ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين قالوا وضع اللغة اصطلاح من البشر اما من واحد
او جماعة تواطئوا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التوقيف بالاشارة والتراخي مع التكرار كما
في الاطفال بتعليم اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وبعضها وقيل
ان واضع اللغات هو الله عز وجل ووضعه مستفاد من التوقيف اما بالوحي او بخلق اصوات
او حروف يسمعها واحد من البشر او جماعة او علم ضروري يوضعه اياها واليه ذهب ابو الحسن الاشعري
وتابعوه والباهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو ان الواضع بعضها هو الله عز
وجل والبعض الاخر هو البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف القائلون
فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني القدر الضروري المحتاج اليه في التوقيف توقيفي والباقي
اصطلاحي وقال الاخرون بالعكس وان اتباع اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف
وقيل بالتوقف في ذلك لامكان الجمع عقلا وانتفاء ما يوجب العلم ببعضها تعيينا ذهب اليه
القاضي ابو بكر والغزالي وغيره في المحصول الى المحققين في النهاية الى جمهورهم وقال ابن
الحاجب هو التوقف ان كان النزاع في القطع والا فالظن قول الاشعري واليه مال العلامة
في نهاية والقول المتاخرين منا ومن العامة وهذا التفصيل هو الحق فهنا دعويان ظهور التوقيف
وانه ليس بقطعي لنا على الاولى مضافا الى بعد اتفاق العقول الى مثل هذا الاختراع المستلزم

دقائق الحكم

دقائق الحكم ولطائف البدع من غير توقيف من الله ظواهر الايات منها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها فان المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف
العام هو اللفظ الموضوع لمعنى او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات
نظرا الى ان اللغة وحدها ليست مما يصلح به تفضيل آدم على الملائكة كما يقتضيه سوق الاية وعلى
التقديرين فتعليم اللغة مراد منها ويشهد لذلك ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على آدم حروف
المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب نزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه تعالى علمه
جميع تلك اللغات وقد روى عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال قلت له يا رسول الله
كل نبي مرسل جاء برسل قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله اي كتاب نزل على آدم قال كتاب
المعجم قلت اي كتاب المعجم قال اب ت ث وعددها الى اخرها وفي تفسير الامام العسكري عن علي
ابن الحسين عن ابيه عن الباقر علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء ابنائه والله وابنائه وعتاة اعدائه
وفي حديث الشفاعة يا نوح آدم فيقولون انت ابو الناس خلقك الله بيده واسجد لك الملائكة
وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة انه علمه اسم كل شيء حتى القصعة والقصيعة
وما اشتهر من ان اللغة العربية فاحدثت في زمان اسمعيل وان العرب من ولده فهو من
المشهور الذي لا اصل له انما الحق ثبوت العربية لقحطان وجرهم وثمود وعاد كلهم من العرب وقد
كانوا قبل اسمعيل عدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية آدم على نبينا
وآله وعلى آل عدنان وهم طائفة من العرب مولد اسمعيل ع فان قيل لو كان آدم عالما
باللغات كلها كما قلتم فالسبب في اختلاف ذريته فيها قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم كل واحد
من ولده لغة واحدة ثم بقيت تلك اللغة في اعقابه او انه علم ولده اللغات المختلفة فكانوا
يتكلمون فيما بينهم حيث ما فلما تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل واحد منهم بلغة واحدة
اختارها من بين اللغات اذ كان التكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة فغلبت
على اولاده تلك اللغة حتى انا نفرض القرن الاول منهم فنسوا سائر اللغات وصار كل قرن بعده
منهم يتكلم باللسان الغالب على ابيه فهذا هو السبب في اختلاف اللغات على القول بالتوقيف وما
قوله عز وجل ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة

اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم المسبب وارادة المسبب لا اختلاف في تعويد جرم اللسان
الذي هو عبارة عن الجارحة المخصوصة بذا افراد الانسان ولئن كان فالاختلاف بذا غير من ان عضا
اشد وابلغ وبدائع المصنوعية ابلغ واكثر فكان ذكره في الايات اولى واحوط ومنا قوله تعالى
وجل علم الانسان ما لم يعلم فان المراد انه كما يعلمه الانسان من الهدى والبيان فهو يعلم الله
عز وجل الا ما علم اضافته اليه كما بذا زيادة العلوم الحاصلة بتلك حق الافلاك وانه علمه
اصول العلوم والصناعات وما يحتاج اليه النوع بذا اصلاح المعاش والمعاد ان ربه علما
من قبل نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة بذا التعليم العام لوجوه المقتضي والعموم
مع فقد المانع واستدل ايضا بقوله سبحانه ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل
الله بها من سلطان وقوله تعالى ما فرطنا بذا الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وان
اللغة لو كانت اصطلاحية لزم الدور والتالي اذ الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين
قصدا ولا يكون الا باللفظ والكتابة الموقوفتين على الاصطلاح فان الحد فالدور والا فالتسلسل
وان اشتراط التوقيف يستلزم امكان تعرف التقيد على الشارع بتعيين لغاتها مع عدم الاشتراك
وبطلان التالي ضروري والكل كما ترى ولنا على الثانية اعني انتفاء القطع قيام الاحتمال بما ذكر
من الاستدلال اما الاية الاولى فلو كان ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق من
خلق آخر او الاقدار على الوضع او الالهام بان يضع من الاسماء بعضها او المسميات او الصفات
والعلاقات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك واما الثانية فلامكان
ارادة الاقدار او الالهام او اختلاف صور المنطق واشكاله فانك لا تكاد تسمع منطقتين متساويتين
بذا الكيفية وهو من الايات واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد فيما لم يعلم ما علم بالقلم او ما
عدى اللغة ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق سائر القوى والمشاعر او انزال الكتاب
ونصب الدلائل ومع قيام الاحتمال بذا الادلة كلها فالقطع منتف بالضرورة واما الظهور فلانا
لا نسلم ان ما ذكر على خلاف الظاهر من اللفظ او القرينة كما لا يخفى اجبنا اولها ثم بقوله عز وجل
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق وضع اللغة على الارسال ولو كان بالتوقيف
لا يتصور الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع توقف

التوقيف على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات والمعلم الضروري كما تقدم او بالوحي الى
نبي غير رسول فان النبي اعم من الرسول اذ الى رسول قبل ارساله الى قومه اما لتقدمهم كابذ آدم
بذ او لنزول الوحي الى الارض وعدم تحقق الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور فيهم بذ غيره بان
يتعلموا منه اللغات ولا نم ارسال اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه بذ الاصطلاح
توقيفا لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة تلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور والجواب منع توقفه
على الاصطلاح لجواز التعريف بالرؤية بالقرائن كما بذ الاطفال حسبما من قال ان القدر
الضروري اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان توقيفيا وكان بالوحي لزم توقفه على نبي
او على وحي آخر وتنقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل والجواب منع التوقف على الوحي لامكان
التوقيف ابتداء وذا بعقل الوسائط بخلق علم ضروري او بالاستفادة من القرائن والاول
بذ هذين القولين قول ابي هاشم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري
دليل الهاشمية والاشعرية بعينه ولذا لم يتعرضوا للاستدلال على ذلك بل اقتصروا على ذكر
الحجة لما اختصوا به من الاستثناء فحجة القولين بذ الحقيقة مجموع احد هذين اعني حجتي الهاشمي
والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج لهما فلا يرد ان ما ذكروه بذ الاحتجاج قاصر عن افادة تمام
المراد فان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما يدل على احد القسمين اعني القدر الضروري
وربما يظهر من بعضهم ان مذهب الاشعري هو القطع بكون القدر الضروري مع التوقيف في الباقي
وهو خلاف ما في النهاية وعلى هذا فحجة مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليله حجة
المتوقف الكائن الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان اولة الاقوال
باسرها قاصرة عن افادته وان اريد الظهور فلا لما عرفت من قوة ادلة التوقيف ينبغي
ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق الحقيقة فان الواضع بذ الاعلام و
الحقائق الشرعية العامة والخاصة منقولة كانت او مرتجلة هو الشارع بالضرورة فلا يمكن
الخلاف فيه والمراد من ذلك تخصيص العموم بذ قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها بالحقائق اللغوية
او بالحقائق المبتدأة فان تعليم الاسماء لا يستلزم تعليم جميع معانيها بل يصدق بتعليم البعض ايضا

واعلم ان المسئلة من المسائل العلمية التي لا يترتب علينا شيء من الفروع والمطالب العلمية للاجماع على
وجوب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع تعذر الشرعية في خطابات الله وغيرها سواء قلنا ان
الواضع هو الله او البشر مع تعيين المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى
ثم اعلم انا ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة
اللفظ على المعنى بواسطة الوضع له وفيه قول اخر شاذ يسقط معه الخلاف المذكور من اصله
وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبيعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول
عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوائل المعتزلة واهل الكبر وفساد هذا القول وبطلانه معلوم
بالضرورة مما يرى من اختلاف اللغات باختلاف الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لما امتنع
اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولما اهتدى كل واحد الى كل وضع وهو معلوم
البطلان فانه لو كانت دلالة الالفاظ طبيعية لكان التباين في جزء اللفظ اوجب تفهيم كل احد
معنى كل لفظ لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لفظا
وايضا فانا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدثت بيننا الوضع
لم يكن دلالة قبل حدوثه على ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث تدل عليه وان غير المجرد من تلك
الالفاظ كان والا قبل حدوث وضعه الثاني على ما كان دالة له عليه بعد حدوثه وليس كذلك
الا لحدوث الوضع اللاحق وزوال اثر السابق بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في
جميع الاحوال واستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث
تدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير والا امتنع وضعه مشتركا
بين المتناهيين كالضدين والنقيضين اذ الشيء الواحد لا يناسب بالذات المتنافيين ولانه
لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او على احدهما فيلزم الاختلاف والتخلف ولان الوضع لهما
على هذا التقدير يستلزم الاتصاف بالمتنافيين او خلاف الفرض والتالي بقسميه باطل فالمقدم
الوضع للمتنافيين بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض والناهل
للعطشان والريان الى غير ذلك واعلم من تتبع اللغة وفي الجمع نظر اصلح القائل بانه
لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص بها والا لزم الترجيح او الترجيح من غير

مرجح

مرجح وهو مرجح واجب عن الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع تصلح للترجيح
من غير انضمام شيء اليها فان كانت من الله تعالى فكتخصيص الحادث بوقته وان كانت من البشر
فكتخصيص الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه حضور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع
وفيه انه جعل القول بان الواضع هو الله فالارادة وان صلح للترجيح فهي راجعة الى العلم
بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في محله الا ان الاصلحية التي هي مناط تعلق الارادة انما تكون
مع الاختلاف اتباع المتساويين كما هو المفروض فالاصلحية غير معقولة اصلا وبعد
الرجوع الى العلم بالاصلح لا تصلح الارادة للترجيح الا على القول بجواز الترجيح من غير مرجح
كما ذهب اليه الاشاعرة وح كان الجواب منع الملازمة كما توهمه
المحقق في المعارج على اصول الامامية والمعتزلة ح امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب
اصلا فان المراد من المرجح ما عدا الارادة او المرجح لها واما الارادة فهي بنفسها لا تستقل
بالترجيح عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصح القول بان المرجح هو الخطور
بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة ببال الانسان ومع ذلك فلا يعين
الالفاظ لخصوصها منها فلا بد من مرجح آخر سوى الخطور والصواب بان يقال ان استحالة
الترجيح والترجيح لا يقتضي استدعاء الموضع مرجحا يصلح التعليل به مطلقا ولا يلزم من
ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا آخر كالمناسبة
المرعية مع وضع الاعلام والمناسبة الخاصة في صفات الحروف وهيئاتها الحسية
على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم توجد المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى
لا تقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو الظاهر اذ ليس كل امر ثابت في الشيء ظاهرا فيه ولو
كل مناسب دالا عليه واعلم ان الكلام ههنا يقع في مواضع الاولى وان الحروف و
الكلمات وظواهرها طبايع كسائر الموجودات العينية وهذا مما اتفق عليه علماء الاعصار
فانهم اثبتوا للحروف وطبايع كطبايع العناصر وبنوا على ذلك باعتبار افرادها و
تركيبها على الوجوه المختلفة عجائب الاسرار وغرائب الآثار في العوالم العلوية و
السفلية بوجوداتها العقلية والكتبية وانما دعوا الى الوحي في الابنية وما

خبرهم من اسرار الاسماء والحق ان تأثير الحروف واختصاصها بالانوار الحجية او ثابت لا ينكر
فان للحروف المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات
وغيرها تأثيرات بينة معروفة يشهد لها النقل المستفيض في التجارب المكررة والامتحانات
الصحيحة ولكن قد طوى العلم باسرار الحروف عن الناس من مقتضى الحكمة الالهية كما بعد عنها
من العلوم السرية الحقيقية فلم يحظ به واحد بعد واحد من فان بلطف ربانى او فهم
ثاقب نورانى وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم الثالث تناسب
الالفاظ والمعانى فى الذات والطبيعة وهذا هو الذى اكثر الناس انما لا ينكر لم يشتهر
الطبايع الالفاظ والحروف اصلا ولا نهم زعموا ان طبايع الالفاظ والتناسب بطبايع
المعانى فان العقل لا يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ موافقا لطبع الطبع لبعض
المعانى ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكرته من لزوم المناسبة للمتنافيين على
تقدير الوضع لها وكذا لزوم التخلف والاختلاف على ما سبق بيانه والجواب عن ذلك ظاهر
فان الممتنع كون الشيء الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما متنافيان واما كونه مناسبا
لهما من غير جهة التنافى بل باعتبار امر مشترك او جهتين مختلفتين فلا امتناع فيه قطعا
وقد يعلم جواز الاختلاف فى المدلول فان امتناع منع امتناع المناسبة للمتنافيين
وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق المناسبة الذاتية فالطريق اما ان احدهما الوقوف
على طبايع الحروف واثارها وهذا مما لا يتيسر لاكثر الناس كما اشرنا اليه وثانيهما الخصائص
المرجح للوضع فى المناسبة الذاتية كان عدم المستدل وقد عرفت جوابه وقيل ان
كانت الدعوى بثبوت المناسبة فى الذاتية الجملة ولو فى بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت
والا فالمنع لكان قويا فتدبر الثالث ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية
دون الوضع وهذا هو محل النزاع فى المسئلة وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه الجمهور
من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان فهم المعانى من الالفاظ مستند الى الوضع
دون المناسبة فان نفينا طبايع الالفاظ او قلنا انها لا تناسب طبايع المعانى كانت
الدلالة الذاتية ممتنعة قطعا وان كانت ممكنة غير متحققة اما الامكان فلتجويز العقل

بعد اثبات

بعد اثبات طبايع الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعانى بلوغ التناسب الذاتى بين الالفاظ والمعانى
الى حيث تفهم المعانى من الالفاظ عند اطلاقها بدون التوقف على الوضع وهو ظاهر واما انتفاء
الوقوع فلانا نعلم بالضرورة استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة
ولذا كان الفهم والاستفادة مختصين بالعالم بالوضع ولاختصاص العلم بوضع كل لغة بطائفة
اختلفت اللغات باختلاف الناس فى العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها
باختلاف الناس فى الاصقاع والازمان ولا هتدى كل احد الى كل لغة ووضع وهو معلوم البطلان
فان قيل وجود المناسبة الذاتية تقتضى جواز العلم بها والعلم بها تقتضى تحقق الدلالة الذاتية
فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر الاوسط فى القياس فغاية ما لزم اجتماع
الدلالتين فى حق العالم بالمناسبة ولا يلزم ثبوت الدلالة الذاتية بدلالة الوضعية فى
الجميع ولا يلزم من ذلك قطعا ولما كان هذا القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد اولع
جماعة فقيل ان المراد من ذلك دعوى التناسب الذاتى بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب
هو علة الوضع الذى هو السبب فى دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع
والوضع موقوفا على المناسبة الذاتية التى هى علة له كانت الدلالة موقوفة على المناسبة
الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم فى كتب
الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى وان الدلالة ذاتية وليس
بوضعية فليس فيما حكى عنهم ما يدل على ذلك ولا فى استدلالهم المنقول ما يشعر به اصلا
وقال صاحب المفتاح ان ما ذكره بنى على ما عليه ائمة علمى الاشتقاق والتصريف من ان
للحروف فى انفسها خواص لها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما
وغير ذلك وتلك الخواص تقتضى ان يكون العالم بحالها اذا اخذ فى تعبير شيء مركب منها
لمعنى لا يهمل التناسب بينهما فضاء الكم كالفصم بالفاء الذى هو حرف رخو لكسر الشيء
من غير بين والقصم بالقاف الذى هو شديد لكسر الشيء حتى يبين وان لهيئات تركيب
الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحبلى لما فى مسماها
من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف لكون الافعال الطبيعية اللازمة وتسمى

لكون ذا

تنزيل القول بالدلالة الذاتية

على هذا ولا يخفى ان مرجع التاويلين الى شيء واحد هو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمه فيصدق بعض
الالفاظ بمعنى لمعان وان اختلفا في التعليل فان العلة على الاول امر معنوي راجع الى ذات
اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة خسيسة ثابتة للفظ ظاهرة في المنقول والاول انسب بكلام
القوم والثاني اقرب الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول فقد مر سبق واما الثاني فلان اختصاص
بالعالم بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما لا يخفى **قوله** وان كان بوضع
طارئ الشرع لحقيقة عرفية عامة او خاصة واستفاد من كلامهم في هذا المقام
جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا فيها استفادة المعنى بوضع طارئ انها مباينة
لها وهو كذلك فان الظاهر ان الحقائق الاصلية كالارض والسماء والنار والماء وغيرها ما
لم يتغير عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية ربما ظهر من بعضهم
ان الوضعية ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا وان كان المعنى اصليا وهو خلاف العرف
من معناها والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد
الحقيقة اللغوية والعرفية فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا يعقل الاتحاد مع تباين
الحقيقتين كما يقتضيه البناء على المعنى المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مطلقا
من اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة وصدق العرفية بدون اللغوية في الاوضاع
الطارئة وقد يقال ان العرفية لو عمت فانما تعم الاصلية الباقية واما المهجورة فلا يطلق
عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه
وكيف كان فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الاصلي مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على الطارئة
المهجورة بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا يعتبر البقاء فيها اصلا وربما
لاح من كلمات القوم ان الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ويقتضي
ذلك خروج المهجورة عن العرفية وان كانت طارئة وهو بعيد وهو على تقدير فهل
تدخل في اللغوية او تبقى واسطة بينها وبين العرفية احتمالان والحاصل ان الظاهر من كلام
الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية المجددة لا يطلق عليها اسم
اللغوية عن هم واما العرفية فهل المعتبر فيها ان تكون طارئة غير اصلية باقية كانت

او مهجورة

او مهجورة او باقية اصلية او طارئة باقية احتمالات اظهرها الاول والتباين بين اللغوية بمعناها
المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث متباينة كلية وبالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه
وكذا بين اللغوية بمعناها العام والعرفية بالمعنيين الاولين وبينها وبين العرفية بالمعنى الثاني
تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارئة الباقية عرفية كذلك والباقية تحتمل
الاختصاص والاشتراك في اختلاف اللغوية والعرفية في المفهوم والوضع الطارئ هو
الوضع الجديد الذي ليس باصلي دون الطارئ على وضع سابق لاختصاصه بالنقل فلو
تداول وضع الالفاظ المخترعة التي لم يوضع لمعنى في اللغة فهي انما من اقسام الحقيقة
العرفية بخلاف الاول فانه يوم يتحقق ارادته وعموم العرفية وخصوصها باعتبار تغير الوضع
فيها وعدمه فالعرفية العامة ما لم يتغير وضعه كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب على الارض
ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي الاربع حتى تعينت لذلك وليست الغلبة فيها من
فريق دون فريق وطائفة دون اخرى بل من الجميع فلذا كانت عامة والخاصة ما
يقتضي واضعه كالاصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم لحصول
الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية
اما عن العامة فظاهر واما عن الخاصة فلنقص تحققهم بالوضع فيها من قوم او فريق
والاعلام ليست كذلك لاختصاصها بواحد غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها
حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة لو كان المستعمل
لها من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمل عن النحاة فيما يقابل الاسم والحرف
كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح النحاة ومن هذا يعلم ان
الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال
على وجه الحقيقة وخصوصه وان الاعلام تفارق العرفية العامة من الوجه الاول و
الخاصة من الثاني فهي خارجة عن العرفية بقسميها فاما ان تكون قسما رابعا للحقيقة
ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر او تكون خارجة عن المقسم اعني مطلق
الحقيقة وقد حكي عن الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز تنبير

كما في امتناع اطلاق اسماء الاعلام بما كزيد وعمرو واعترض بان خروجها عن الحقيقة والمجاز مع صدق
الحد والاشتراك في العلامات واللوازم لا وجه له واجيب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز
اللغويين لا مطلق الحقيقة والمجاز واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار واشتماله والتقسيم الى
الاقسام الثلثة المشهورة وبرد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل للشرعي ودون
المقابل للشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن المعنى يعني يضاف
الى لغة ويتبع لها اختصاصه بها فان الاعلام ليست كك لاشتقاقها من اللغات وعدم اختصاصها
بشيء منها وان اختص الواضع به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى
وههنا فوائد تهمة ينبغي التنبيه عليها الاول قال المتاخرون والنزاع بين العلماء في ان
الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية فذهب الى كل فريق واحتج
الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فانا
من ظن شيخا جرا سماه به وان تيقن ذلك بظنه انسانا مثلا تغيرت معه التسمية فسماه
بانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية بتغير الشيخ لعدم تغير الامر
الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان
الانسان والحجر موضوعان للامور الخارجية الا ان المتكلم لما ظن الشيخ الخارجي انسانا
تبين الدليل فانسانا لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في المثال المفروض
وان تغير الشيخ والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لا يقال المراد من الصورة
صورة الشيء المطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد
الاخر لامتناع المطابقة فيهما معا وهم لا يقولون به فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا
للصورة الواقعية ويصلح معه كالاطلاقين نظرا الى اعتقاد الواقعية قلنا ذلك هدم ما
اعتمدتم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز اذن ان يكون اللفظ موضوعا للامور الخارجية
ويصح معه الاطلاقات باعتبار الاعتقاد وتجويز هذا الاول دون الاخر تحكم الثاني
اقصى ما دل عليه امتناع الوضع للامور الخارجية وما يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية
لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث هي هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج

او مرتسمة في الذهن

او مرتسمة في الذهن اذ انما لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان
قولنا زيد قائم لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود بالخارج لكان دالا عليه فيكون صدقا واعترض
ايضا اثبات بوجوه عليه احدها انه دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية تمنع
بينا تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة
الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جائز اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة
الذهنية فهو انما يدل على تحققها فيعين قولنا زيد قائم بمنزلة انه يكون قد زيد قائم باعتقادي
فينبغي ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها لا تحقق النسبة الخارجية و
عدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم
تحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها
كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وانا انما ايه غاية ما
يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع للامور الخارجية واما انها موضوعة للصور الذهنية
وما يلزم من ذلك ورابعها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات
الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب فلا يتم التقريب الثاني انا نعلم بالضرورة وضع
الالفاظ للمحدودات والممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف يدعى ان الالفاظ بازائها موضوعة
للموجودات الخارجية واعترض عليه بامكان الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم انفا احتج
القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بانه من قال دخلت الدار واكلت الخبز وشربت
الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشرت الدابة الى ما لا يحصى انما يريد من ذلك
كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور
والقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة لوجود
القرينة الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى ثلث اسداد باب
الحقيقة بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو يكاد بالانسداد واعترض المجاز
بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها المحدودات الممكنة والممتنعة فان ارادة الامور الخارجية
منها غير متصور وان قيل ان القول بان الالفاظ بازائها موضوعة للحقائق الخارجية على

ما صرح به بعض المحققين فالاحتياط بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف حجة القولين وان المعترض مستظهر
من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في مسئلة المعلوم
بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية كالشيخ واتباعه
بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما
يحصل فيه لان بناء على ان صورته المطابقة حاصلة فيه وان كثيرا ما تتصور اشياء لا وجود
لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات
هو ذو الصورة كالعلامة الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على
ان ذا الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصور انما هي مرآة الملاحظة ولذا قد يحصل
الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعور بالصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين
للوجود الذهني وارتسام الصور وانا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي
لا صورته المنطبعة في الجليدية فانما ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون من المبصرات
قال بان الالفاظ موضوعة لذوات الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة
لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل المشار اليه القطع بذلك وانه ذلك مما
لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست بينة ولا بينة ولا مسلمة
للجميع فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها ثم توضيح البناء المذكور فانه واجب
ان نزيد في المسئلة قولا ثالثا هو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود
في الخارج وفي ما عدا ذلك الامر الذهني فان الظاهر من كلام صاحب الحاشية انه
قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات وقد رجحه ايضا بعض المحققين مدعيا
رجوع الاطلاق الى هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي قال وكيف يتوهم ان شيخ
المحقق الطوسي والامام الرازي واشباههما من القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي
انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي والظاهر
ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا
مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ والفارابي وامثالهما القول

بان الالفاظ

بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا ولو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف
في المعلوم بالذات فالظاهر ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لو لم يكن ذو الصورة
موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين
واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا
خارجيا وبين ما اذا لم يكن والمعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة فيجب القول به
مطلقا ورد ذلك بانا لا نم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول
انا ادركنا شيئا خارجا منا والتفتنا اليه وفي الثاني انا نحن قد التفتنا الى ما في انفسنا و
راجعنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل بان المحتاج الى ارتسام الصورة وانطباعها ادراك
الامر الذي لا وجود له في الخارج وانه لا امر الخارجي لا يفتقر ادراكه الى تمثل الصورة
في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباطه به وانشاعه اليه على وجه مخصوص
من غير انطباع صورة فيه كما ذهب اليه مثله القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه على
هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء
وفي غيرها الصورة الحاصلة في الذهن اما الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني
الصورة الذهنية وليس المعلوم الا الموجود في الذهن لا الخارج والظاهر ان ذلك مما
لم يقل به احد فان المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيه مطلقا في الامور الخارجية
وغيرها والتزم من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية مطلقا والحكماء المثبتين للوجود
الذهني قالوا بثبوته كذلك من غير فرق بين الامر المحقق الموجود في الخارج وغيره والمتجه
على ذلك بعد تسليم ان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في الخارج هو الصورة الذهنية
ان المعلوم هو الصور الذهنية مطلقا وان كان ذو الصورة موجودا في الخارج ضرورة
انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا تتفاوت الحال باعتبار وجود ذي
الصورة في الخارج وانتفائه لقيام الصورة في الذهن وحضورها عند النفس في الصورتين
فدعوى ان الالتفات في احدهما الى ما في النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارجة
عن الانصاف ومنع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به الضرورة

الوجدانية او ما قيل من ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت اليها
بخلاف ما اذا كان له مطابق خارجي به فان الذهن انما يلتفت الى ذلك المطابق
بغفل عن الصورة بالكلية فكلام شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك
فلا يمكن القول به في مسئلة المعلوم بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين وكون
احدهما معلوما بالذات والآخر معلوما بالعرض فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل
الا بعد تحقق امرين معلومين وقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما
ذكر على تقدير تسليمه انما يقتضي ان المحقق في الصورتين شيء واحد هل المعلوم في احدى
المسئلتين المحققتين على ربب متناقضين على الاخرى بناء الشيء على نقيضه من هذا
يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية
مع قطع النظر عن الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع فيما هو معلوم بالذات كما
لا يخفى واعلم ان للمتأخرين في المسئلة قولين آخرين احدهما ان اللفظ موضوع للماهية
من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن فانه لما امتنع
القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية تعين القول بوضعها
للماهية وربما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية انما اراد
هذا المعنى بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او للموجود الذهني
الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنية الا ان المراد بالصورة الذهنية الماهية
من حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة فانه لو كان النزاع في الصور الذهنية بمعنى
المعلوم لم تنتقض الدلائل التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة
للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صورة ذهنية بل لم يصح
هذا الذهن قطعا لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسمة
صورته في الذهن ثم غير التفات له الى تلك الصورة بل مع انكارها كما للمنكرين
النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي ان يزيل الخلاف في الامر الذهني على
المعلوم دون الصورة بمعنى العلم قيل وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع اي النزاع في

مسئلة الوضع لفظا وجعل مال القولين الى تحقيق هذا الاحتمال حتى قال انها موضوعة للامر
الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث انها موضوعة قائمة بالذهن
اي من جهة كونها علما وحتى قال انها موضوعة للامور الذهنية او الصور الذهنية اراد
بها الماهية المعلومة اذ كثيرا ما يطلق عليها الصورة واعترض عليه بان الوضع للماهية
انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية من حيث هي
مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما الامور الشخصية فلا يصح فيها القول
بالماهية اذ لا شك ان زيدا مثلا ليس موضوعا لماهية الانسان من حيث هي ولا يعقل
له مع قطع النظر عن الوجود تعين بماهية غير ماهية الانسان اصلا واذ لا يمكن ان يكون
شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا بل نقول الظاهر انه لمسمى هوية الشخص
او نسبة الى الماهية الكلية الفصل العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى الماهية النوعية
نسبة الفصل الجنسي على ما قيل بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت شخصية بدون انضمام
شيء اليها هي اذا وجدت في الخارج كانت شخصا وان وجدت في الذهن كانت شخصا
آخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا نعم انه ليس للاشخاص بينة
سوى الهوية الكلية وظاهر ان الالفاظ الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة
لماهياتها الكلية فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي
وفي الذهنية للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا
التفصيل هو القول الثالث من القولين المشار اليهما وهو الحق اذ لا محيص عنه ان
يوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن او الخارج وسيما للذوات المعينة التي
لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي
او الذهني وصفا تقييديا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او جعل
وصفا تحقيقيا لا يوهم ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية
كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون
التفات الى كونها موجودة في الخارج او هو معلوم فيه ولذا يصح الحكم عليه بالوجود والعدم

عينه

موضوعة

الخارجيين وجاء التردد في كونه موجودا في الخارج اولا ولو كان الوجود الخارجي جزءا عن الموضوع له
لزم ان يكون قولنا زيد موجود بمنزلة الموجود بالخارج موجودا في الخارج وقولنا زيد ليس
بموجود في الخارج ليس موجودا في الخارج ولكان التردد في وجود زيد بحكم التردد في وجود
زيد الموجود وعدمه ولو كان واضعا تحقيقيا له لكان الحكم بالوجود والعدم والتردد
بينهما بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه والتالي بطل بالضرورة والتلازم
ان تردد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب عليك انه يمكن
رجوع القول بالمهية الى هذا التفصيل على ان يكون المراد من المهية ذات الشيء وحقيقته
تطلق كلية كانت وجزئية فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين
الاولين الى القول بالمهية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد
ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشيا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي ومثله
غير عزيز في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومضاريع الافهام **الثاني** توهم
كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء
ولا تاكل الخبز ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته
وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل بما لا يعلم فسقه وان ما جهل بثبوت الوصف له
خارج عن النهي ومقتضى ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول
الحل واسطة بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق وذلك
توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك
قطعا وهذا امر معلوم اذ لا خفاء في ان العرف واللغة المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة
وشتقه مؤدة ومركبه ليس الا ماهيته من حيث هي من غير التفات الى كونها معلومة
المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف فكل ما هو كذلك فهو ماء سواء علم
بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر ما ينقسم بصفة الطهارة اي الواقع وكل
ما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة اولا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم
الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة بين الطاهر والنجس وكذا مجهول الحرمة واسطة بين

المعلوم الحلية والمعلوم الحرمة لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم
الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة صريح بذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي
ذكروها في العنوانات انما اسماء لمسميات انما المعلومة من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم
العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة
بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي كان خارجا عن المشتقات وايضا العلم
والجهل متعلقات بعد مدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث هي معلومة
لم يصح تعلقهما بها اذ لا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم
الحلية او معلوم الحرمة او مجهولها وبطلان التالي ضروري وكان السبب في هذا التوهم ان الجهل لما لم
يصح له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمجهول كان قول القائل هذا الماء طاهر في قوة هذا
الذي علم انه ماء وهو معلوم الطهارة وكذا الطالب لما لم يجز له طلب غير المعلوم وكان العلم
من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل المجهول بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته والجواب
ان اعتبار العلم غير الجزء لكونه من لوازم صدق الجزء عند المجز للدخول في مدلول اللفظ كما هو
المدعى وذلك واضح واما الطلب فيه بعضا الى ان اعتبار العلم لامتناع طلب الايقاف لا
يوجب دخوله في المدلول كما هو المدعى ان امتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضي اعتبار العلم
قوله العلم من شرائط القدرة قلنا انه ان اريد ان العلم بالتكليف او تصور المكلف بما يجب ان يكلف
به من شرائط القدرة لم ولا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض قطعا وان اريد ان العلم
بتعيين المكلف به شرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع
فيه الاشتباه بامر به الا في ترك الجمع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالضرورة
فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه
المحصور مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالته او لزوم الحرج والضيق
الشديد بالنظر مضافا الى الشق والاجماع على انتفاء الوجوب في مثله لا يقال قد صرح الفقهاء
في مسئلة المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع الفقد
احدهما يجب الوضوء بالاخر مع التيمم بعد ما للاول على الثاني وهذا من افراد المشتبه المحصور فلو

الواجب بنا اجتناب الجمع كما ذكرتم لوجب هنا ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس او المغصوب
بأنا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف وغيره كالمشتبه بالنجس والمغصوب ان الاتيان بما امر به المشتبه
بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين ولا مانع منه بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان
الجمع هناك يستلزم المحرم اعني التطهير بالنجس واستعمال المغصوب فان قلت الطهارة المائية شرط
بنا صحة الطهارة شرعا والاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين
بنا المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم ايضا قلت التشريع المحرم انما يلزم مع العلم بالحال واما
مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط لما امر به كما لا يخفى ثم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب
التجنب عن المشتبه بالنجس مطلقا ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر وكما ان الشارع نهى عن الوضوء
بالماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الاقتصار اذ الجمع بين
الطهارتين يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح وايضا فان اكثر
الفقهاء بنا مسئلة الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة بهما معا والفرق بينهما وبين
الاناءين المشتبهين مشكل جدا ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس
مبني على ترجيح جانب المحرم على الوجوب في صورة تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع
النصوص والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد بين على خلاف
الاصل ولان طهارة الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط المهية خاصة وعلم
ان من فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهول الحال لما عرفت من ان
العادل اسم لمن ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت له الفسق كذلك
والمجهول الحال في نفس الامر من عادل او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق
الواقعيين وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في اية
النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف عند اخبار من له تلك الصفة في الواقع و
نفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها ويجب التثبت فتنتفي العلم بثبوتها او الجهل بالحال
ولا يتوهم ان هذا الامر من قبيل المشتبه بغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب فيه كما هو المشار
بذلك ان الدار في الحصر وعدمه ليس على الضبط والانتشار فقد يدخل هذا في غير

المحصور بل المناط فيها التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت
عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظاهر وما يتفرع على ذلك
عدم وجوب الفحص والاجتهاد مع الجهل بالحال كما لو قال شخص الى جهة الكعبة واعلم برواية العدل
فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لاطلاق التكليف
وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق اللفظ لم يجب الفحص والاجتهاد
نعم ان التكليف مشروط بتقدم العلم ووجوب التجنب معه لتحصيل الحاصل ثم ان التجنب انما هو
لو عارض الامر بالشيء الخبر عما يشتبه به كما في المثالين المذكورين حيث ان العمل برواية العدل
واجب وبرواية الفاسق محرم والصلوة الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان المشتبه في
مثل ذلك يدور امره بين ان يكون ماموراً به ومنهياً عنه فيجب التجنب عن حاله مع التمكن واما
اذا لم يكن هناك تعارض كما لو امر باعطاء كل مستحق درهما ولم يبينه عن غير المستحق فلا يتعين
التجنب على المكلف بل الواجب عليه احد الامرين اما التجنب الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان
بالمعلوم والمشتبه معا حتى يحصل اليقين بالامتثال وقال في المعالم في بحث عدالة الراوي
بعد ان نقل الواسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر ووجوب التثبت في الاية متعلق
بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به ومقتضى ذلك ارادة التجنب في الفحص عن حصول
وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل عالم رشيد من هذه الجماعة عشرة دراهم يقتضي
ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على ما سبق العلم باجتماعهما فيه
وفيه بحث لان وجوب التجنب عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وحده
بل لوجوب التثبت في خبر الفاسق مع وجوب العمل برواية العدل كما يستفاد من مفهوم الاية
اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لامكن التثبت في خبر الفاسق بترك العمل به وبرواية غير معلوم العدالة
من غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا التقدير والحكم بارادة التجنب والسؤال
في المثال المفروض غير مسلم لما عرفت من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه
ولا يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم بالاية والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي
لا بما تقدم العلم به بخصوصه لم يجز الاقتصار على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر

الواقعي بطريق البحث والتفتيش وغيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل او الترك وانما ذكر
البحث بطريق المثال لكونه احد الطرق في حصول العلم لا اختصاص الامر به وقد ظهر مما ذكرنا
ان الشارع انما امر بنفي المجهول صفته فاما ان يبني مع ذلك ما يشتبه به اولا على الاول فاما
ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال او لا فان كان وجب البحث والتفتيش والا بنى على ترجيح
جانب الحرام او نفي التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه
فتامل والتخبط الثالثة قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير
والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير
وتنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلدة نصف
ايام وبعض العاشر وعشرة ايام وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا
الا ذراعا او ذراعين او فرسخا وذراعا او ذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا
درهما ودرهمين او رطلا ودرهمين انه اشترى رطلا ودرهما تسامحوا بالثلاث الالفاظ
مع الشك في الزيادة او النقصان كما يقال زيد عليك الفا وهذا الصندوق يسع عشرة
الاف والمراد لم زيد عليك الفا او اقل بقليل او ازيد كثيرا وان الصندوق يسع عشرة
الاف او دونها او فوقها بيسير مثل هذا التحديد يسمى تقريبا ومقابلة التحديد الحقيقي
فهو الذي يراد منه نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وكثيرا ما يتسامحون ايضا
بتسمية الشيء باسم اغلب اجزائه كاطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير والتراب واللبن
على المشوب بالماء اذا كان الخلط والشوب يسيرا ولكثرة وقوع هذا التسامح في اطلاقات
العرف توهم كثير من الناس تغير الالفاظ من معانيها الاصلية وصيرورتها حقائق
عرفية مما يتوسعون به حتى ان من الفقهاء من سرى اليه هذا التوهم فحكم بارادة التقريب
من كثير من التحديدات الواردة في الشرع كتحديد الكر بالوزن والمساحة وتحديد
البلوغ بالسن وتحديد اليائس وهذه الاقاعة التي لحقت للسنة وغيرها من التحديدات
لزعمه صدق الاسم بحسب العرف في جميع ذلك مع التقريب و فان العرف مقدم
على اللغة في الخطابات الشرعية ومن الغاصبين من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب

والمساقة

والمجو

والمجو الذي يعلوه الوسخ وان كانت الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ لانه يقال في العرف انه سجد على
القرطاس والمجو وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العود
والاجتهاد اذ يقال في العرف انه زاد في صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد
لان العرف في ذلك كله مطابق اللغة غير مخالف لها وتلك الالفاظ باقية على معانيها الاصلية
غير مصروفة عنها وانما استعملها اهل العرف في غير معانيها التسامحية بالاطلاقات وتوهم
بالاستعمالات نعونة التقريب الصارفة للموضوع كما في سائر المجازات ولذا تراهم في مقام
التحقيق والتدقيق يدعون الناس جانبا ويفرون عن الناس هاربين بل يحاسبون على الذرة
والمثقال ويراعون الساعات والدقائق وبلوغ حقوق الفقير والفتيل وكذا الفقهاء لا تامل
لهم في ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا والمواريث وفي تحديد الاعراض
وضبط الآجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب في بعض
المسائل غفلة عن حقيقة الحال وعما استقر عليه امرهم في جميع الفقه او تعويلا على القرائن الدالة
على التقريب في ذلك البعض وايضا نقطع بان العشرة فلا اسم لهذا العدد المخصوص
المتألف من الوحدات المعلومة فان اضيف الى الايام فلا كان معناه عشرة ايام كاملة لا ينقص
عنها بشيء ولا ينقص منها بشيء فلو اطلقنا العشرة على ما ينقص عنها بيسير كساعة فلا نكا
ادعينا ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا
ساعة لقلة التفاوت وعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير ولعل المراد ان العشرة الا ساعة
فرد من العشرة يصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من المسمى والا لما صح
التعليل بقلة التفاوت وعدم الفرق لان نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة الى الفرد
فيها وليس نسبة البعض اليه اولى من البعض الآخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق في الجميع
للفردية في البعض والقريب منه في الآخر وايضا لو كان الناقص والزائد من افراد
العشرة لم يصح الاستثناء والعطف في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والتالي
الحق وكذا المقدم وايضا لو صح كون العشرة الا ساعة فردا من العشرة للقريب منها وقلة
التفاوت لزم ان يكون العشرة الا ساعتين فردا من العشرة ايضا لان نسبة العشرة الا ساعتين

الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة وكذا نقول في العشرة الا ثلثة و
العشرة الا اربعة وهكذا الى ما ينتهي في طرف القلة ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة
ايضا بلا تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة وانما فيها عشرة حقيقة وهو ضروري
البطلان فعلم ان اطلاق العشرة على جزئها القريب منها كالعشرة الا ساعة مثلا ليس باعتبار
الزيادة بل لتسامح العرف في الاستعمالات وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا وكون هذا
القدر من التفاوت مما يتسامحون فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة الوجود حتى كاد ان لا
يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا امر ظاهر بين ظاهر في العرف والشك فيه من قبيل
الشك في الضروريات ويشهد على ذلك ما ذكرنا وهو ان اهل العرف يراعون التفاوت اليسير
ويبالغون في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد امر مهم يعتنى به وذلك كما لو
اجل الغريم قضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق من المدة الا ساعة فانه لا يجوز له المطالبة
ولا يقدم عليها ولو طالب كان المديون ان يعتذر بشيء من المدة ولم ينكر عليه احد
من العقلاء بهذا الاعتذار وكذا لو قال السلطان اعطيتك في هذه البلدة عشرة ايام
فان بقيت بعدها ثلثة ايام فانه لا يجوز له قتله في العشرة وان لم يبق منها الا ساعة واقل
ولو قتله نسب السلطان الى العنف وتعقب الامان وكذا الشان في كل امر له خطر وشان
فان اهل العرف في ذلك يجوزون على ترك التساهل والتسامح وانما يتسامحون فيما يسير
زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على من لاحظ عادة الناس وطريقتهم في المحاورات و
المعاملات وبالجملة فاهل العرف في اطلاقاتهم مقامات مقام تسامح وتساهل كاطلاق
اللفظ ومقام الاستقصاء والتدقيق والعبرة في اثبات الحقيقة الوضعية صحة الاطلاق
في المقام الثاني المبني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال فيه ولو كان
على وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات حقائق
فان جلها بل كلها افراد ادعائية للمسمى فان القائل رايت اسدا يرمي يتبادر ان الرجل
الشجاع مراد من افراد الاسد حقيقة وان له اسد فردين احدهما الحيوان المفترس
المعروف بصفة الجرئة والفريسة الاخر المشارك للحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم ان يكون

ولا شك م

الاسد في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات التي اشرنا اليها مبنية
على التسامح الذي لا ينبت في الحقيقة لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في اطلاقات العرف اما
ان يدعي عدم صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او انه صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام
تقتضي الوضع والنقل وانه الحمل عليه لا يتوقف على ذلك بل يجب القول به وان كان في انكار
ذلك ما كله باطل لما عرفت من ان الاطلاقات المذكورة انما هي في مقام التسامح دون
التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام المسامحة والادعاء يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع و
اذا لم يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبذلك
علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان اللفظ موضوعا لما يقتضيها او كانت هناك
قرينة تدل على ارادتها لان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا اذ الكلام في دلالة القرينة
ولا في دلالة اللفظ مع العلم بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا تفطنت لهذا البحث وامعنت
النظر فيه انكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء في ارادة المحقق في مسائل الفروع وكذا
اندفاع ما اورده المتاخرون عليهم من ان التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف
تعليك بالتامل في هذا المقام فكم قد زلت الاقدام وما ينعطف على هذا البحث قول الفقهاء
باشتراط الصيغة في المعاملات الدائرة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع
وغيره انما يطلق على ما اشتمل بالقصد الى الايجاب والقبول اللفظيين وانما لا يشتمل على ذلك فليس ببيع
ولا اجارة ولا صلح وانما هو شيء يشبه تلك الامور لمشاركته اياها في الغاية المقصودة فيجب
ان يطلق عليها تلك الاسامي واعترض المتاخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق مع
انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة
الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا او اجارة وصلحا من غير توقف فيتاولهم الادلة الدالة
على صحة المعاملات المذكورة وبناء اكثر الناس بالمعاطات وتسميتهم اياها بيعا ليس
في الامور المستحقرة لا يعتني بشانها كبيع قليل اللبن والملح والبقل وما اشبه ذلك واما المعاملات
الخطيرة كبيع الدور والخانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل الجياد والسلع

متعلق بالاعلام جمع اعلام

كلام في المعاطاة

طات

النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون منا بالمخاطبات قطعا ولا يعدون المخاطبات في تلك الامور معها
ولا معاملة فعلم ان اطلاق البيع عليه المخاطبات تسامح العرف وتساهلهم بالاطلاق
وقد عرفنا صحة الاطلاق بقيام التسامح والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يخرج الوضع فلا يدخل
المخاطبات في عمومات البيع فانما انما تتناول الافراد الحقيقية دون غيرها واعلم انه قد يتوهم
ان كلما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية
وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه الحقيقة لظهور تحقق المسمى في المستعمل
فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظهور انتفائه مع تحققه فالاعتبار اذن في
ثبوت الحقيقة الوضعية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم
العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقديم علم اهل العرف واطلاقهم فان صح
الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية اذا لفظا او مجاز عرفي وان كان الامر
على العكس من ذلك عندهم مع ذلك نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في
ذلك ظاهر فان العرف يحكم في المفاهيم والمدلولات دون المصاديق والافراد
ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق المتواطئ عرفا بقاء المتواطئ في المكان ستة اشهر
فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق المكاري والجمال مثلا تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما
قيل فان اهل العرف اذا اطلقوا على قصد المتواطئ وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتواطئ
بمجرد انتقاله الى المكان بصاحب الشبه وانهم يطلقون عليه المدة المذكورة بل وان فارق المكان
مع وقته الا ان نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم بعنايا العرف ولو ايضا فرق بعده
وكذا الكلام في الفاظ الصنائع والحرف فانه يطلق عليها العرف باتخاذها صنعة مع
التشاغل بها بالجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض بتركه عنه الاسم وان كان متشاغلا
ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة في المسائل المتفرقة يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل
عنها المكلف القاصر والله ولي التوفيق **قوله** ولا ريب في وجود الاخيرتين
اي اللغوية والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل الارض والسماء والنار والماء والحر والبرد
من المتواترات التي لا تقبل التشكيك واستدل عليها بان مفهوم الفاظ مستعملة في معان

فان كانت في الموضوع لها كانت حقائق لغوية وهو المطلوب والا كانت مجازات لان الاستعمال
الصحيح مختص بالحقيقة والمجاز وكونها مجازات يستلزم وجود الحقائق المناسبة لان المجاز مشروط
بالعلاقة المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعترض بان المجاز انما
يستلزم الوضع ولجواز الوضع لا يقتضي الحقيقة بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها لو كانت مجازات
لزم الاحتياج الى القرينة واستفادة المعاني منها والتالي باطل اما الملازمة فلان عدم حصول
الفهم بنفس اللفظ فكذا المقدم وبيان ذلك انما يثبت بركونها حقائق فاما انها
حقائق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمرنه بالنطق يحتاج الى الدلالة على ما في
نفسه بسهولة والدال على ما في النفس بسهولة اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل على وجود
الوضع فهو لا يستلزم المطلوب واما العرفية فلوجود مثل الدابة والفاروزة والخابية والحلك
والجن والغائط والوضع بالنقل غلب استعماله في العرف العام في غير ما وضع له حتى افاد بغير
قرينة وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول والصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى
والكبرى فانها غلب استعمالها في العرف الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على تعيين
اللغة امران احدهما ان اللغة لا تفي لجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المهيات عن الاسماء
كانواع الروائح وان المعاني غير متناهية والالفاظ المركبة من الحروف المتناهية و
المتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما اضطر الى التعبير عما لم يوضع له لفظ باللفظ و
يحصل ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحينئذ كان اختراع اللفظ
خروجا عن فائدة اللغة التي هو الامر الثاني اعني تغيير المعنى الى ما اضطر واليه ونا
اما بالوضع له كما في المرتجل والعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع هجره كما في المنقول
وبدونه الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني شدة الاحتياج الى التعبير عن بعض المعاني
المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الاخر فيغلب استعماله في ذلك البعض ويقل في هذا
حتى يحقق الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام المص وغيره من الاصوليين في هذا
المقام حيث نفوا الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا ان الخلاف
في الحقيقة الشرعية انه لا خلاف فيما عدا الشرعية وهو اللغوية والعرفية الخاصة

اثبات الحقيقة اللغوية والعرفية

كذلك واما الخاصة فقد ذكر العلامة في النهاية في تحقيق الحال فيها من جهة الوقوع والظ انه من قال
بنفي الجواز لا يحكي عن الاسرائيلي بناء على مزعمتها له مع انتفاء الاصل وكلام الاولين فاسد والمخالف
في الحكم على تقدير وجوده شاذ وربما توهم بعض الاخباريين امتناع الوقوعية العامة لزعمهم
انها تكلف الكثير على نقل اللفظ فتمنع عادة وان لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه هي شبهة امتناع
تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة للمقدمة والجواب عنها في المتاخرين بمنع امتناع العادة با
لامكان ولوقوع مع وجود الداعي وبالعلم مع التتبع والتفحص لهم واعلم ان للحجية
اللغوية طرقا يمكن اثباتها الاول التواتر كما في لفظ الارض والسماء والنار والماء وغيرها
وقد شكك بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة وصيغة الامر والنهي
وصيغ العموم قد وقع الخلاف في التشاجر فيها مع عظم شرفها وشدة الاحتياج اليها فاختلف
بغيرها وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني
ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا في تتبع كلام البلغاء والغلط
عليهم جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا
ان من اللغة متواترا لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجري مجرى شبه السوفسطائية
في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وتفصيلا ان الضروري قد يخفى على الانسان لسبق
الشبهة الى ذهنه وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق التسامع وتظافر النقل في
الغالب كما بالعلم بوجود البلدان الكبيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود
عن اهل اللغة بل لا يتميز فيه طريق مع ان التحقيق انتفاء التحديد في التواتر فانه قد يحصل
بالعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمائة فما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجماع اهل اللغة
يزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة او الخمسة كما ظن وتحقق
الغلط على الآحاد لا يستلزم جوازه في الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا
اليه ان متواترات اللغة قسمان احدهما ما حصل فيه العلم بتسامع الآحاد وتظافر النقل
من دون ان يتميز فيه طريق عن طريق والثاني ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة و
الرجوع الى الكتب المدونة واكثر اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه اتم واوضح الثاني

ما يثبت به الوضع

ما يثبت به الوضع نقل الآحاد رواية الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق انما يفيد الظن اذا
اعتبر من التواتر لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو والاشتباه او التقصير في
التتبع او البناء على اصل فاسد مع التصاق اللغة وتجويز الزيادة عليها فقد نقل عن الحارث ما قيس
على كلام العرب فهو من كلامهم ومن روايته وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها ونسب الاصمعي
الى الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة وقد روى قد ابن اجنى في الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح
منه نشأ غلمان العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اشتهروا رجعت العرب الى اوطانها
لاحقو الشعر وقد علمت الكتب العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انهما
قالا ما انتهى الينا مما قالت العرب الا قليل وايضا فقد كثر قدح الكابر الاباء بعضهم من بعض و
قدح المعاصرين في الكوفيين لكشف معروف وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع
ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب
وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يأمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذ لا تعلق بذلك بعض
الاغراض الباطلة فانه لما سد الاباء وتناقضهم في العرب من السلاطين والامراء [illegible]
ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب رشوا في موافقة الكسائي
او انهم علموا بمكانه عند الرشيد فوافقوه ومع ذلك كله فلا ريب في ان نقل الآحاد لا
يفيد القطع ثم يفيد الظن فهو كاف في المسائل الوضعية وقد توهم بعض الناس حيث انما
ذكر كان من الخلل في نقل الآحاد يقدح في الحجية والاعتبار من غير ما منه انه مع ذلك لا يحصل
الظن بصدق الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده
اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول الظن في المسائل اللغوية من قول اللغوي
واجتماع حصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كالخليل والاصمعي
وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود الخلل في نقل اهل اللغة اجتماعا
لا يقدح في حصول الظن بصدق اخبارهم كما لا يقدح وجود الخلل في الروايات في تحقق
الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام اذ يستبعد كثير مما وقع في اللغة فان
وضع الحديث امر محقق لا مرية فيه وقد صح عن النبي ص انه ما اكثر وامر الكذب عليه قام خطيبا

والفاسقة

فقال ايها الناس كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة
انهم قالوا لكل منا من يكذب عليه وان الرواة والعلاة كانوا يضعون الاحاديث وقد سوّينا في
كتب الثقاة المشاهير من اصحاب الحديث يريدون بذلك مفاسد داخلة وتنافي الاخبار
الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما منع اللغة فليس ذلك امرا مقطوعا به فانه لم يثبت
بطريق الاحاد الذي يلزم من تصديقه تكذيبه وايضا فان النقل بالمعنى الذي هو فظة
التغيير والتبديل كثير شائع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم
لا يخفى على المتتبع وهو اسباب الاختلاف في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو الغفلة من
اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل عليه تصفح الاثار وهذا النوع من الخلل معلوم
الانتفاء في نقل اللغة وان لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول
الظن لعدم قبح القليل الواقع في اللغة اولى واحرى ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل
من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل عليه في اللغة التي هي من الموضوعات والاكتفاء
بالظن في الاصل يستلزم الاكتفاء به في الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل لما عرفت
من كثرة وجود الخلل في روايات الاحكام وقلته في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان
وجود الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن
اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام
اشد واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية خبر الواحد في الاحكام كالسيد المرتضى
وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية في اللغة ويشير الى ذلك ان الاهتمام
باللغة ليس كالاهتمام بالاحكام وان امرينا اهون منه في غيرها وجواز
العمل بالظن فيما له من يد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة
والحاصل ان جواز التعويل على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المغني به رفع شفاء
ما يوجب الضعف في اللغة التي تتفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام وتبتني
عليها فالابتناء في الاحكام وذلك ثم ويدل على حجية الظن في اللغة ايضا اجماع
العلماء على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى

ان الحجة

ان الحجة هو ظن المجتهد الحاصل من النظر في الادلة المتعلقة بالاحكام في موضوعاتها فان الاخباريين انما منعوا
من العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد حكى
جماعة من الاصحاب فيهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل
موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه والظاهر ان الحاجة ماسة الى قبول خبر الواحد في اللغة لتوقف
الاحكام عليها وانسداد باب العلم بها كثيرا منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف
بالايطاق او سقوط التكاليف الجمة لتعذر العلم على كثرتها وحيث كان التكليف باقيا في اثناء
العلم فالحجة هو الظن قطعا وما يدل على حصول الظن وحجيته مع اجماع علماء الامصار في
جميع الاعصار على الحجية والاعتماد بين مدون وتوقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء
الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات
وتعيين معاني الالفاظ بمسكونهم اليها باقوال اللغويين ويعتمدون عليها وبين صحوف الكتب
المدونة في اللغة قد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم و
التنازع في اللغة اذا استند احدهم الى نص يوافق مقالته اقتنع به خصمه او عارضه بنص اخر
يقابله ولم يقل هذا خبر واحد فهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادة الظن فلا حجة به لان الحجة
هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجة معا من الامور المقررة المعلومة لديهم
بل الضرورية عندهم لما امسكوا عن النكير واظهروا ما عندهم من الخلاف والتوقف فان
العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم
يخرجوا عما ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض لا يخفى على من له ادنى
تتبع وبالجملة فاتفاق العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين كالعيان فيه غنى عن تعيينه
البيان واغنت جلبة الشان فيه عن اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك اعتناء
الكابر والاماثل بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة
والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا لكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن
بعدهم من العلماء ومثله لمن يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويصيدوا عنها
والمقصد الاقصى والغرض الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتاليف هو شرح القرآن وحل

الاصل

بما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا في خطبهم ومقدمات كتبهم ودل عليه طرائقهم
في وصف علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وحفظ نصه فانما باشرها احد الى امر واحد
تيسر لهم الكتاب والسنة لهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب
وابي عبيد وابن قتيبة والعسكري والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث
وصرفهم عما سوى ذلك لحصول الغرض الاصلي في اللغة لهذا المقدار وانتفاء
الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد
وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف
الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في تاليفه وتدوينه ضائعا مع ان تدوين اللغة
قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا وقد شاع غاية
الشيوع في المائة الثالثة ونقل عن الائمة ع ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا
بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من التتبع
والاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل اللغة فالواجب طلب المرجح بالعدالة وكثرة
التتبع لكلام العرب والممارسة لفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة و
المجاز كما اتفق عليه لكثير من المتأخرين وقرب العهد من العرب الوباء وكون الناقل
عربيا وان غلب عليه الحس والتجربة فان حفظ الاصل معتبر على التكميل وغير ذلك فيما تفاوت
قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم الاثبات على النفي والبناء على الاعم
مطلقا او من وجه كما في لفظ الصعيد والفناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد وجه
الارض مطلقا او خصوص التراب وفي الفناء انه الصوت المطرب او ترجيع الصوت فنقول
الصعيد وجه الارض مطلقا والفناء الصوت المطرب فيه ترجيع او طرب وذلك لان ما
يدعيه النافي شارك في المعنى ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان
لا يقتضي عدم الوجود وتداعاه المثبت فيصدق وبقاء الواجبين صورة التعارض
والاظهر الاخذ بقول القولين وما ترك اختلافهم في اللغة توقيفية والتعارض
يوجب تساقطهما فلا يحصل التوقيف فيه وانه قد حصل القول المثبت وقول النافي لا يصلح

للمعارضة

للمعارضة كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة في نقل اللغة كما اعتبر في نقل الاحكام لما مر من
ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب فقد صفة العدالة فلو اشترط فيها وجود الوصفين
لزم عدم جواز التعويل على النقل الا في النادر القليل وهو يؤدي قوة القول بعدم اعتبار النقل
في اللغة وايضا بالاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوي ونقله وان كان فاسد المذهب فانه
يجوز صدقه ما لم يوثق بتعمد الكذب اذ لم يعهد من العلماء في العصر السابق واللاحق رد قول
اللغوي لهذا الاصل ذلك وكذا قضاء الضرورة والسداد باب العلم فان فساد المذهب
يمنع عن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب في النقل الثالث التردد بالقرائن من غير ان
يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون اللغات واهل لغة يتعلمون لغة اخرى
كالعجمي يتعلم العربية فانه يعلم قطعا انما يكون بالتردد لا لامتناع التصريح بالنسبة الى من لا
يعلم شيئا لغة التردد اما ان يكون من اهل اللسان اي من الذين يستشهد بكلامهم
ويعتد بمتفاهمهم كالعرب الفصحاء او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة ومعرفة بها وفي كل
من اهلها وكل لاحد القسمين ينقسم الى قطعي وظني اما الاول فقد اتفق القطع والظن
فيه كثرة الاستعمال والتردد وقلتها سواء حصلا من متعدد او واحد فربما يحصل القطع
فيه من تردد واحد اذا بلغ التردد منه مرتبة الخبر الناشي عن اعتقاده فانا لمعروف كونه
من اهل اللسان ولا ريب انه اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا وعلمنا انه انما اخبر عن
تحقيقه فانه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من جزء ذلك فكذا ما هو بمنزلته وربما لا يحصل
القطع من المتعدد وذلك اذا كانت الاستعمالات الصادرة عن المجموع اقل من الاستعمالات
التي حصلت من الواحد وهذا القسم من التردد وهو مستند اوائل اهل اللغة فانهم
انما حصلوا وضع الالفاظ من مخالطة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسألونهم
عن الوضع فيخبرونهم بذلك وان كان في غاية القلة والندرة وحينئذ فمخالطة العرب
وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال والتردد بالقرائن والغالب
وقد لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلة وقوع الامرين فهم يحكمون بوضع بعض
الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور في البعض الآخر ولا يحكمون بالقطع بل ربما اظهر

الثالث طريق التردد بالقرائن

والتردد والاشكال والاولان حجة على اشكال في الثاني ومن الثالث كما لا يخفى واما الثاني فحصول القطع
فيه يتوقف على امرين الاول كثرة الاشتمال والترديد كما في القسم الاول والثاني كثرة المستعملين
والمرددين بحيث يتحقق بهم التواتر اقصى ما هناك ان ترديد الواحد في قوة اخبار الناس
عن اعتقاده فكما ان اخبارهم بالوضع يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد
ههنا فرقا بينا فان الظن من الاخبار انما هو على العلم والتعين بخلاف الترديد بالقرائن فانه
ربما يكون بثبوت الوضع المستعمل بالنقل وغيره وما يفيد الظن فيتسع فيه دائرة الاحتمال وبذلك
يضعف الظن الحاصل فيه ودعوى ان الترديد ظاهر في القطع كالاخبار فيه خبر المنع ولو
سلم فالظهور فيه ليس كالظهور في الخبر قطعا فان قيل قد ذكر جمع من محققي الاصول بان
طريق الترديد بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم من التقسيم لا يقال لعل المراد ان
الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والاحاد لانه مما يفيد القطع لانهم قد ذكروا
ذلك في الجواب عن صحة النافين للحقيقة الشرعية وقد اخذ فيه المستدل ان طريق الاحاد
لا يفيد لعدم افادته القطع فلو كان الترديد ظنيا كان كالاحاد فلا يستقيم الجواب لما ذكر
قلنا المراد ان الترديد يدل بالقرائن على ما قد يفيد القطع ويحصل به العلم بوضع اللفظ
وهذا القدر كاف في صحة النسبة الى القطع في قولهم طريق قطعي والغرض منه انه ليس من
قبيل الاحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعم المستدل وليس المراد ان طريق الترديد
لا يكون الا قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان الترديد لا يفيد الا الظن بالوضع ومع ذلك
فلا يمكن ان يدعى في الظن حقيقة واعتبار الانتهاء الى القطع فيه اصطلاحا مع بعد
تعيين حقيقة الظن من طرف الوضع لخروجه عن الترديد لهذا القيد وعدم دخوله في
التواتر والاحاد قطعا مع ان الظن كونه من جملة الطرق فان الظن الحاصل منه لا يقصر
عن الظن الحاصل من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان بمنزلة الخبر في قوته واعتبار
الجزم مع ذلك دون تحكم محض على ان اعتبار القطع في مفهوم الترديد بالقرائن يقتضي
ان يكون قولهم وهذا طريق قطعي بمنزلة ان هذا الطريق القطعي طريق قطعي ولا
فائدة في هذا الحمل اصلا الرابع الاستقراء وهو العمدة في تحصيل اللغة والمطالب الادبية

وهو قد يكون قطعيا كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة وقد يكون
ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها علماء العربية ولا يشترط في القطع كونه تاما كما
ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيهما تاما كيف ولو اشترط
التام لزم امتناع حصول القطع بواسطة الاستقراء اذ لا حصر في استعمالات العرب مع
ان علماء العربية كثيرا ما يدعون القطع في المسائل الادبية ولا مستند لهم سوى الاستقراء
وايضا فانا نعرف بالضرورة بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار
وليس الا القطع بالاول دون الثاني والفرق بين هذا الطريق وما قبله ان الاول لمن لا يعلم
شيئا من اللغة وهذا للعالم باصل اللغة الطالب للزيادة فيها وربما ظهر من بعضهم ان
الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم من الترديد من الاقسام والاحكام مبني على هذا الاصطلاح
والا فربما يتبين اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق التلازم وهو الاستدلال على
الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة او القرينة الصارفة كما ان
استعمال اللفظ فيما ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء من علاقة المجاز فان ذلك
يقتضي ان الاستعمال على وجه الحقيقة ان العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء
المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة
لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثاني تعينت الاول قطعا ومثل
هذا ما ان الجاهل اللغة من اللفظ المستعمل في معنى من غير ان يكون هناك قرينة تدل
عليه وذلك كما لو قال الرجل لعلامه ائتني بكذا وسمى له شيئا مقتصرا عليه وان يرى
انه يدل على ان اللفظ حقيقة في ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم عنه على القرينة
الصارفة كما هو شأن المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة في
المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت السادس وجوب علامات الحقيقة كالتبادر وصحة
الاثبات وعدم صحة السلب في استعمالات اهل اللغة ويحصل العلم بوجودها في الطوارئ
من استقراء ما يحكى عنهم من المحاجات نظما ونثرا وربما يحصل من النقل والاجماع ايضا
وهو قليل السابع استنباط العقل من النقل كما يقال ان الجموع المحلى باللام حقيقة في العموم

الطريق الخامس طريق التلازم

الطريق السادس

الطريق السابع

لدخول الاستثناء فيه لانه فرد بزاد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله ولازم ذلك ان
كل فرد من افراد الجمع المحلى باللام فايجب دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا واللفظ
متناول له بالوضع فهو معنى العموم وكما ان الحجة باللغة ليس مقصورا على المتحد من العنب
لانه قد جاء في اللغة موضوعا لهذا الوصف والاصل في الوصف والتحقيق والاطلاق انه
قد استثنى منه التمري واصل في الاستثناء الاتصال نعلم ان للخمر نوعا آخر غير المتخذ من
العنب بخلاف هذا التعليل استدلال الفقهاء بحجة الحمل في القضاء بالكلية الواردة في كلام
الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع اولا وبيانه انه قد ورد في اللغة حمل احد
المعنيين على الآخر كليا والحمل كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع او كان اعم
منه نعلم انه لم يوضع في اللغة لما هو اخص منه لا في هذا كله تمسك بالادلة العقلية
في المطالب الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل على ما مر جوابه لان الحجة في ذلك
كله هي المقدمات العقلية وما يلزمها من اللوازم التعيينية التي للمدلول لها ولوازم النقليات
حجة في المطالب الوضعية لان حجية الملزوم تستلزم حجية اللازم قطعا والتلازم بطلان
الملزوم وانفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوصف هو الدليل الحقيقي المحض
كما مر جوابه وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقل المحض كيف والنقل لا يستقل بالدلالة
بشيء من المطالب بل لا بد في ذلك من حكم العقل وتقريره حيث توقف النقل على
العلم بحجيته واعتباره وهو عقلي وما قيل من ان معرفة اللغة اما بالنقل المحض او بعونة
من العقل فالمراد منه انما اما بجميع العقل كما في هذا موضوع لذلك او بانضمام
تقدمه عقلية اليه كما في غيره وان كان للعقل دخل في كلا القسمين كما لا يخفى الثامن
الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل
وهذه طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب لوضعية كوجود
الفاظ العموم كون الامر للوجوب والنهي للتحريم وغير ذلك مما ياتي في محله انشاء
طريق معرفة الحقيقة الوضعية وجود علامات الحقيقة واما رابعا وهي ثلاثة الاول
المبادرة وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك

٢ في الوضعات

علامة

علامة للحقيقة لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون المناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى
يقتضي الانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس اولا وعلى الثاني فلا بد من الوضع لان
الفهم بدون الوضع والمناسبة يستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير
ح فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة الصارفة عن غيره وذلك
لان الوضع له وهو الحقيقة او لا يستقل بل يكون توقفا عليها لان الوضع ليس له بل لما يشاركه
ويناسبه وهو المجاز وحاكان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى مشروحا وكان الحق
ههنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط القرينة كان السبب في فهم المعنى وضع اللفظ
له فيكون حقيقة والاعتراض عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية
موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما مر جوابه فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه
بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم
الدور وجوابه انا لا نسلم توقف لزوم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع لان الاشتهار
يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول المواضعة الموجبة للتفاهم والتفاهم
للاشتهار لا يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ اما ان يكون
تعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فسبب الفهم هو نفس الغلبة
والاشتهار وكذا على الاول لان فهم المعنى بدون حصول الامرين وانما انما كان قبلهما كما في
اوائل الاستعمال فهم المعنى ح موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك ونعلم
ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه باعتبار ما دام كون الوضع
تعيينا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار ثم حصول الفهم موقوف على نفس الوضع
اما فيما اذا كان الغلبة والاشتهار فلان الوضع انما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق
عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب في
الفهم وان كان هو الاشتهار ولكن حاكان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا
بعيدا في الفهم فيتوقف حصول الفهم في الوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وهذا الاعتبار
كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما مر كيف والقول باعتبار العلم مع القول بان

التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظ
انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار
العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من
تعلق السبب بالسامع فان وضع اللغات محقق ولا يفهمها كل واحد وكان الذي اعتبر
العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو عنده لم ينظر الى ان مجرد الوضع لا يكفي في
حصول الفهم وهذا مما لا غبار عليه الثاني بالنقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه
ولا يتبادر شيء منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة والعلامة
انما يلزم منها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر انتفاء الحقيقة والتحقيق
ان التبادر يتحقق في المشترك فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم
المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة عن الدلالة وهذا يحصل الجواب لو اورد النقض على
دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظن من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر
الغير لا عدم التبادر لتحققه في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه
المعنى في محل الحاجة الى العلامة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة ومنهم من جعل علامة
الحقيقة عدم تبادر الغير ليدخل المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه
لا يتبادر غيره وان لم يهتد وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر
فيه كما عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه
يصدق عليه انه لا يتبادر منه غيره مع انه مجاز قطعا وتدل من ذلك ان علامة
الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر
المعنى وتبادر غيره وان النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على المجاز
فتامل الثالث النقض بجزء المعنى واللازم فانه يتبادر من اللفظ الجزء والقرينة
وليس حقيقة فيه بل في الكل والملزوم وجوابه ان المتبادر هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع
بلا واسطة غيره ومنه الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار
الارادة في الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم راسا لانها على هذا القول

انما يفهمان

انما يفهمان بمرادين ومرادان غيرهما وهيهنا الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه
هو المعنى المجازي ولذا كان الحمل على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في
المجاز المشهور قرينة المجاز على ما صرحوا به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره
من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي
الشهرة بخلاف غيره فبلا دعوى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها وان الالتفات
اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها فقط اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد المجاز
بعد الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه
القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه الحقيقة من المجاز المشهور انما يفتقر الى
هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي حقيقته هو الاحتياج الى
القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز يفتقر الى القرينة
الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة
الحقيقة ما به يزول المانع عنها وهذا والحق ان المجاز المشهور ليس ثابت وان كان
مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى كان حقيقة كما اعترفوا به والا
لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه لا يحكم بالوجدان ووجود شهرة يفهم منها
المعنى مع الالتفات والملاحظة لا بد وانما جرت فرض لا تحققه الثانية من علامات
الحقيقة عدم صحة السلب عكس المجاز فان علامة صحة السلب وذلك كما في الانسان
يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه والحمار يطلق عليه ويصح سلبه عنه فالاول حقيقة
والثاني مجاز والوجه في ذلك ان وضع السالبة الحملية كسلب المحمول عن الموضوع في
نفس الامر فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو اطلقت وجب الحمل
عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب انما علم ان اللفظ
حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه قطعا ولو كان العلم في الحقيقة موقوفا
على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور ومسئلة الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم
اذا علم ان ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب لزم

الثاني صحة السلب

الدور وبتقرير آخر ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه ولا يصح جميع المعاني حقيقة كانت او مجازا
به فلا ريب في فساد الحكم بالصحة او عدمها وان اريد منه المعنى الحقيقي خاصة فهو ذو
ظ وايضا ان اللفظ المستعمل في الجزء واللازم المحمول كالانسان في الناطق والكاتب لا
يصح فيه السلب فهو مجاز والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه
هي العرف على الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة وح فلا دور ولا اشكال وذلك
لانه اذا صح ان يقال للبليد ليس بحمار ومع تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم ان
الحمار لو يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه الا بقرينة وان لم يصح في العرف
ان يقال له ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه عنه
من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد من صحة السلب صحة سلب المعنى الملحوظ
في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بالنفي الاخص من المعنى الحقيقي
ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لو
حظ معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو لهذا الاعتبار مع ان يصح سلب هذا
المعنى عنه بعينه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس
الامر فيكون مجازا فيه اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس
الامر والمفروض خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب لذ هو علامة المجاز تبين لك
المراد من عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة وتداحضت المشهور عن هذا
الاعتراض بوجهين احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز
اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه والثاني ان الدور انما يلزم
لو اطلق اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي
ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى
الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي فيعلم به ان اللفظ في هذا المحل مجاز وفيهما
نظر اما الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز
بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يدفع به الدور في علامة المجاز اعني صحة

السلب

السلب فاما ان قد يوجد لها كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم بان في المسلوب
حقيقة بنقل اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به
اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض
حصول العلم به من العلم بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة
انما يطلب لمقام الشك في الوضع والتردد في ان اللفظ المستعمل في المعنى حقيقة فيه او مجاز
واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر فالحاجة الى العلامة
منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل وبدونه يكون
امتناع الحقيقة قرينة للحمل على المجاز وليس هذا من العلامة في شيء واللازم ان يكون
كل قرينة علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة
لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المعنى
المجازي علامة الحقيقة وعن الثاني بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب باعتبار
حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك زيد ليس بحمار اذا اردت به سلب مفهوم الحمار
عن ذات زيد اما لو اريد صحته باعتبار حمل الشيء هو هو كما لو قيل البليد ليس بحمار اي
مفهوم البليد ليس هو بمفهوم الحمار او باحد الاعتبارين من الحمل على النفس او المغاير
فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة على هذا التقدير عدم صحة السلب بكلا
الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفس فقط وانما لم يوجد في صورة استعمال اللفظ في
جزء المعنى او لازمه لا مناع حمل الكل والملزوم عليهما لهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار
الاخر ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار
الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم فلا اشكال في صحة العلامة بذلك الاعتبار
ايضا ولا يذهب عليك ان هذا المعنى لو صح فلا يقتضي سقوط اثر هذه العلامة بالكلية
بل ربما اذا تحقق التصادق بين المعنى المسلوب والمستعمل فيه ان اريد في صحة
العلامة مع ثبات المعنيين وح فيمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا لكن خلاف المعروف
من القول فلا تغفل الثالثة الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال

الثالث الاطراد

في مورد تجوز الاستعمال في كل وابتدأ كر في ذلك المعنى كالغالب لما صدق على زيد لعلمه صدق على
كل ذي علم لذلك كذا قيل وفيه نظر لانه المجاز قد يطرد اما على القول بان المعنى المجوز هكذا
هو العلاقة فظ واما على القول بوجوب نقل الآحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كا
صدق نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية
نعم عدم الاطراد وهو انه يستعمل اللفظ لوجود معنى بالحل ولا يجوز استعماله في آخر مع وجود
ذلك المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على ان المعنى في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع
لان التخلف عن الوضع لمنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف
عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لعل القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلاقة
وجوب الاطراد لاصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة فلا يرد الاعتراض بان
المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف
على العلم بالوضع الذي هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم
بالوضع موقوفا على العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور
واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي يطلق على غير الله تعالى للجود والله
تعالى جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله عالم ولا يقال له فاضل والقادر
تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز فاستقر فيه الشيء ولا يسمى قادرة
والجواب ان الامتناع في الاولين لمنع الشرع لكون اسماء الله تعالى توقيفية بناء على ان
السخي اسم للجواد الذي من شأنه البخل والفاضل للعالم الذي من شأنه الجهل وفي
الاخير لنقله في العرف العام الى المعنى الخاص اي المتخذ من الزجاج قيل وقد يعرف
المجاز بجمعه على صيغة تخالف الصيغة جمع المسمى آخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه
لا يكون متواطيا بينهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز ولا اشتراك مرجوح بالنسبة
الى المجاز فتعين المجاز مثالا اوامر جمعا الامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذي يجمع
الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف
جمع الحقيقة كالحمر والاسد وبالتزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق

نحو نار الحرب وجناح الذل ويكون الدلالة باحد مسميه موقوفا على تعلمه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله
الله وما يتوقف مكر الله ابتداء وفي الجمع نظر اما في الاول فلانه مشترك باصل الاستعمال وليس من
العلاقة في شيء ولو كان فلا اثر لاختلاف الجمع اذ مرجحات المجاز يقتضي الحمل عليه كلما دار
اللفظ بينه وبين الاشتراك سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذ
فيه ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نارا للحرب واطفأها الله
تعالى تلك النار قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وقال واخفض جناحك
لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو
اريد ذلك لوجب ان يتوقف التزام القرينة لكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التو
وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى فامنوا مكر الله فلا يأمن مكر
الله ولعل المراد من التوقف غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه فلا ينتقض
ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجاز فيه نظر واعلم انه المجاز كالحقيقة قد يعرف با
لعرف من اللغة كالاسد في الشجاع والبدر في الغمة والغيث في السحاب والاصابع في
الانامل ونص اهل اللغة على انه مجاز كان يصرحوا باسمه وحده او خاصته وقد يشكل
التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثر يخلطون بين المعاني الحقيقية
والمجازية بحيث يفتقر العرف بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا انا
لكن الظاهر منه متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا قالوا قد يقال لكذا وقد يطلق
على كذا او جاء ويعني لكذا فانما يعنون المجاز وقد ذكر ان بعض المحققين ان اول ما
يذكرونه في المعنى يقدم على غيره هو المعنى الحقيقي بعد تقديم المجاز على الحقيقة
في الذكر وكذا كون الجمع للمجازات وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان
اللغة تثبت بالقياس اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح لعلية كتسمية النبيذ خمرا
الحاقا له بالعصير لحصول مشترك هو التخمير للعقل وكذا تسمية اللائط زانيا والسارق
لجامع الايلاج المحرم والاخذ بالحقيقة واستدل عليه بدون التسمية مع المعنى وجود
وكرما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن ذلك بان الدور منقلب وحكم

وعدم ما

في ثبوت بعض اللغة بالقياس

الاصل في القياس بقي ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان المشتمل في الادلة الشرعية وهي
ههنا مفقودة ويجيء لهذه زيادة تحقيق في مسائل الدور ان شاء الله **قوله** واما الشرعية
نفي وجودها خلاف والحق وجودها اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب
يحمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء
الكلام الى المخاطب تفهيم المعنى والدلالة به على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك
انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المطلوبة لديه فيجب حمل
عليها تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث وتاره الحمل على ما لا يفهمه المخاطب
يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال
الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي
الحديث ان الله عز وجل امر ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلافه ما هو بلسانهم
وما يفهمونه وانت تثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب
فتكليف الغائب والمعدوم فيما يعلم يحصل لهم الحاضر المخاطب مع ما تقدم اعترف
ان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه لو لم يكن
الغائب تابعا للحاضرين في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكونه
كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك الخطابات
على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل
لهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور
المنافية وما الثاني فلانه يثبت التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين
بل الظاهر من الدين وما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى
يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن بلغه الامر بلغ الشاهد الغائب في
النصوص المتواترة وما يلزم من الهرج والفساد الظاهر بتغير العرف واختلاف الاصطلاح
وغير الصحيح ان حكم الله على الاولين والآخرين ومن يأتي عليهم سواء الا ان علت او حادث
يكون في الاولين والآخرين ايضا في نوع الحوادث شركاء والعرائض عليهم واحدة سبيل

على اداء الفرائض كما يدل عليه الاولون وبما سبق كما بما سبق به وحينئذ كان التكليف مشتركا بين
الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتبليغ لهم الغائب وتحصيله كما
الغائب مكلفا بتحصيل لهم الحاضر بالحالة وكان تكليفه ابدا حاصلا من ترتيب مقدمتين احداهما
ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حق الحاضر والثانية ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله
في حقه لينتج ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حقه والمقدمة الثانية ظاهرة فيه لما عرفت
من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذن تحصيل لهم الحاضرين وبيان الحق
الى ذلك ليصح الحكم في المقدمة الاولى ويتم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما
كما في الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغير والنقل الشرعي والعرفي
كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها لعدم احتمال النقل او التغير
تفصيل في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان
يكون المعنى المتبادر من حال الخطاب هو المعنى المفهوم منه لم يحصل فيه نقل ولا تغير وهذا
هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمالات الثاني ما يكون المعنى المفهوم منه حال الصدور مغايرا
لما يفهم منه عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن
الصدور كانت موضوعة لما يتفاهمه المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما يثبت له عندنا
معنى معلوم ولم نعلم انه معناه في زمن الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي
والفاظ العموم وغيرها فانها ثابت كونها حقائق في معانيها المخصوصة بحسب العرف وقد يحصل
الشك في كونها حقائق فيها ايضا في اللغة الرابع ما علم فيه النقل والتغير لكن
حصل الشك في مبدأ حصولها بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ وتأخره عنه
ومحل النزاع من هذا القبيل ثم فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة
لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا نقطع بتبعها الى الاركان المخصوصة والمقدار المخصوص
المال والمناسك المعروفة وانما حصل الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان محققا
زمان صدور الخطابات الشرعية المشتمل عليها ليكون حقائق شرعية ام لا بل كانت تلك
الالفاظ باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغير في زمان

الشرعية ليكون خطابه باقية على معانيها اللغوية وحال الصدور عربية والحال في القسم الاول ظاهر
واما الثاني فان كان المعنى المفهوم حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل يقدم حمل اللفظ
عليه واما الحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المفاهيم منه بهذا الوجه على كل حال واما الثالث
فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على ان ذلك هو المفهوم من حيث
اللغة وبيان ذلك ان صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة
زمان الصدور ويكون مستقلا فيه بالغرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة
والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم النقل
وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والظ الاول وهو المطلوب والرابع مقتضى الاصل
حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وصدوره
حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتصرف الشارع او غيره على العكس فما كان
عليه امر غير معلوم لحصول الشك في مبدأ النقل والتغير لا هو المفروض يجري الحكم بعدم
وانتفاء الثاني اذ الاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هذا يعلم
ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة لكن ههنا ادلة واماراتٍ يظهر
منها حصول النقل والتغير في زمن الشارع لا بد من تحقيق الحقيقة الشرعية ولولاها
لكان القول بالنفي هو المتجه اذ هذا هو المعتمد هو الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في
الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين قد استعملت في المعاني
الشرعية الحادثة غالبا ونرى ان استعمالها في المعاني اللغوية السابقة في غاية الندرة
والقلة حتى كاد ان لا يوجد منها في الكتاب والسنة عين ولا اثر وهذا دليل على ان الشارع
في الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة من اول الامر
وليس هذا بادعاء من الاستقراء الحاصل من استقراء ابواب العلوم والصنائع والحرف
فان اصطلاحاتهم انما تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان
وقع التصريح بالوضع من ارباب العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر
محصل بواسطة التصريح بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر ان الاستقراء

ههنا اقوى منه في الصنائع والعلوم اذ المعاني اللغوية باقية فيها غير مهجورة فان الفعل مثلا
وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الا ان استعمال لفظ الحدث شائع معروف حتى ان
النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل وقد يريدون معنى الحدث بخلاف مثل الصلوة والزكوة فان استعمالها
في معانيها الاصلية اللغوية كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام الشارع واصحابه الثاني ان هذه
المعاني الحادثة انتهى الشارع بما تتوفر الدواعي الى التعبير عنها لمسيس الحاجة اليها وكثرة
ما لها من الاحكام والمواضع وعظم الخطر فيها حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل فكان الواجب على
من سنها بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها الفاظا مستغنى بها عن تحمل مؤنة القرائن في الاستعمالات
المتكررة الى ما لا نهاية لها فان الاحتياج الى الوضع في هذه المعاني لا يعرض الاحتياج في
الامور الضرورية الى ما لا يتم بدونها المكلف والمخاطبة فكما ان الوضع يجب هناك فكذا يجب
فيها مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الثالث انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار
في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة من الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال
الشارع واصحابه ومع ذلك الغلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة
الحقيقة فان التبادر انما يحصل بها ويتبع عنهما على ما سبق تحقيقه ووجود العلة يستلزم
وجود المعلول الرابع ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل
كان ثابتا في الشرائع السابقة معروفا عندهم الا ان السابقة بل ربما ظهر من بعض الاخبار
بثبوت بعضها الجاهلية عند مشركي العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة
قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله فيكيف بها بعد البعثة وانتشار الشريعة وقد بقي ان ثبوت المسمى
في الامم السابقة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها
بغير هذه الالفاظ بل الظاهر ذلك الا ان لغتهم غير العربية ويمكن رفعه بان الظاهر انهم
كانوا اذا اردوا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية لحقتهم الالفاظ وهذا كاف في
ثبوت التسمية قبل البعثة الخامس ان المسئلة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه بالظن
وهو حاصل في جانب الاثبات لشهرته وشذوذ القول بالنفي فان الآمدي والرازي
وغيرهما انما نسبوا القول به الى القاضي ابي بكر ولم يسندوا الخلاف في ذلك الى غيره و

٢ مهجورة نخ

الثاني التبادر

٢ المتكلم ١٢

الثالث التبادر

الرابع وجود الالفاظ

الخامس كون المسئلة من الموضوعات

٢ شهرته ١٢

وظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة الشرعية لخصوص هذه وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد
المرتضى ره والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية
والحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس لا لعدم الاعتداد بالخلاف على ان القولين
لو كانا في الشهرة لكان الواجب ترجيح قول المثبت ايضا لتقدم الاثبات على النفي كما في تعارض
النفي عن اهل اللغة ولا يعارض الوجوه المذكورة اصالة تأخر الحادث وبقاء الثابت لان
الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو مرتفع بما ذكرنا وما احتج به الثاني من انه
لو نقلنا الشارع الى غير معانيها لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين بها لفهمه والفهم شرط
التكليف ولو فهمها لنقل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر او
بالاحاد الاول باطل بوجه الا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية
بمثله بالتواتر فانه لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ
باللغات يجب للتمايز بالوضع فيها ولم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا
يكون القرآن المشتمل عليها عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فهو ضعيف
جدا وقد اجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك
المعاني المرادة وكان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فكذا يحصل بالبيانات النبوية
فلا يلزم من نقلها الى تلك المعاني تفهيم ان تلك الالفاظ موضوعة لها فنقول انما اعترض
بانه الى خلاف الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره واحد من الاصوليين في تحرير محل
النزاع وح لا يمكن هذا بل يقال انه حصل تفهيم المعاني بالبيانات النبوية او في كل موضع
وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع
الالفاظ فبعد تسليم كلام آخر غاية انه لا فائدة لهذا النزاع لان هذا الاستدلال غير
صحيح دوره بان وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ انما يقتضي وجود القرينة عند
المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها عندنا ايضا فان عادة الرواة انما جرت
بنقل الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي في
جميع الالفاظ انتفاء الفائدة في هذا النزاع اذ يكفي فيه وجدان الجزء المجرد عن القرينة عندنا

فانه يحمل

فانه يحمل على المعنى الشرعي على القول بالثبوت واللغوي على النفي وايضا فان النزاع كما عرفت
انما هو في هذه الالفاظ المتداولة على السنة الشرعية انها موضوعات شرعية او مجازات
لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ مجردة عن القرينة اذ لو فرض تحققها
في جميعها كان النزاع بحاله غاية انه يكون عديم الفائدة وجود اللفظ المجرد عن القرينة في
الواقع وهي الكلام في الاستدلال عليه بحصول الحلول من وجه اخر وهو انه يتوجه عليكم
الدليل على انتفاء النقل مطلقا لتعليقه على وجود غير مسلم وان لزم من نفي الوجود انتفاء
الفائدة يعني لزوم هذا المحذور لا يمنع من هذا الايراد ومقابلة المستدل بالمنع وذلك
لا ينفي اصل النزاع وغرض النزاع ليس الا نفي كون تلك الالفاظ حقايق شرعية فلو بني
الكلام على وجود اللفظ المجرد عن القرينة لاتجه ان يقال ان ذلك انما دل على انتفاء النقل
على هذا التقدير وهو غير مسلم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع كما لا يخفى الثاني
انا لا نم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها وفهم المخاطبين بها لنقل ذلك
الينا قوله لمشاركتنا لهم في التكليف قلنا ذلك انما يقتضي وجوب الاستمداد واستفراغ
الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل العلم والا سقط التكليف بها ووجب
الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في سائر الاحكام ولا يقتضي
ذلك نقل التفهيم الينا وان نم الجميع ولكانت الاحكام الشرعية ما شرعها معلومة عند
جميع المكلفين متضحة لديهم وانتفاء ذلك دليل واضح على فساد تلك الدعوى على
ان غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول
الامتثال به الثالث ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم
بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط فربما كان الشرط حاصلا لطائفة غير
حاصل لاخرى فوقع الخلاف وح وانما نم تحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه
قد حصل النقل بالنسبة اليهم وهو المقدم من الدليل المذكور الرابع نختار انه بالاحاد
قولكم الاحاد لا يفيد العلم ولكن لا نم ان هذه المسئلة وهي ان الالفاظ من الاصول
موضوعة لتلك المعاني من مسائل الاصول حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي التي

الثامن من الجواب

الثالث من الجواب

منع من الجواب

يكون فيها الظن وان علا مثل ذلك من الاصول فلا يتم ح وجوب القطع في كل مسئلة اصولية
بل الظاهر من مثل المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم
ينكرون الاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين ظن الوضع غير ظاهر
لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع له
فاذا اجاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان يقول اللغوي
اللفظ موضوع لكذا لغة وان يرد جمع الشارع بان اللفظ موضوع لكذا شرعا كيف يعمل
بالاول دون الثاني الخامس انه لو لم يجز لم يجز التفهيم والتفهم بالتردد بالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع الالفاظ لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيئا منها
هذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا الطريق فالاتحاد
وان عنيتم بهما التصريح بالوضع معنا الملازمة لجواز الاكتفاء بطريق التردد ثم نوا استدل
هكذا لو نقل لفهمه المخاطب والا لغوى عن الفائدة ولو فهم التواتر لينا لتوفر الدواعي ولا
بتواتر بالظن فلا نقل لكانه اخبر واوثق لعدم ورود الارادات المذكورة على هذا
التقريب نعم يراد انه ان اريد بالتفهيم ما يتناول التردد بل يختص بالتصريح منعنا الملازمة
الاولى لعدم غناء الوضع عن الفائدة مع حصول التفهيم بالتردد وان اريد به ما
يتناول منعنا الثانية لان التفهم بواسطة تردد القرائن ليس نظير التواتر كما في
التصريح مع ان توفر الدواعي في مثل هذا غير مسلم كيف ولم ينقل بالتواتر ما اعظم
من ذلك كما لا يخفى وعن الثاني اما اولا فبمنع الملازمة لجواز اختصاص الالفاظ
باللغات انما هو بحسب الثبات بالوضع فيه والعرب لم يضعوها قلنا ذلك فاسد
وجهين احدهما وهو المشهور في الجواب هو انه هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات
لغوية والمجازات الحادثة عربية وان لم يصح العرب باحادها اذ يكفي في صحة
التجوز وجود العلاقة الثابتة نوعا في استعمالات العرب ولا يشترط فيه نقل
الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها
عن العربية واعترض عليه بان ذلك انما يصح عربيتها لو كان استعمال الشارع اياها في

تلك المعاني

تلك المعاني مستندا الى الوضع اللغوي وتحقق العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية وليس كذلك اذ
الشارع اياها على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع
مع العلاقة لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز وهو باطل والقول بجواز
الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب بعض الاصوليين لا يقتضي صحته اذ الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا واللازم هذا كون الاستعمال في المعنى
الواحد حقيقة ومجاز واحدهما غير الاخر فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني وقد
تمنع فساد مثل هذا البناء على ان المصحح علاقة ما يجوز تواردها على شيء واحد وليس
تأثير جميع فيه ذلك وكون اللفظ حقيقة ومجاز باعتبارين فكيف بعد اخذ الحيثية
في تعريفي الحقيقة والمجاز بل واقع ان قلنا بجواز الجمع بينهما في الاستعمال الواحد ووقوعه
لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في رفع الاشكال لان غاية الامر جواز هذا الاستعمال
والجواز لا يستلزم الوقوع ولو استلزم فلا يقتضي كون الالفاظ الواردة في القرآن بازائها
تلك وفيه ان الجواب كاف في هذا المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب
بانه يكفي لتصحيح عربيتها كونها بحيث لو استعملها اللغوي مع تلك المعاني كانت مجازات و
قوله المجيب هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية بعناه انها مجازات بالنوع
لا بالنقل وهو كاف في التصحيح وهذا كما ترى الثاني انه هذه الالفاظ لما كانت في موضوعات
العرب بالاصل وقد نقلها الشارع الى معانيها الحادثة لمناسبتها الاصلية اللغوية فهي
حالة استعمالها في تلك المعاني الحادثة عربية ايضا لان الوضع العرب مدخلا في عربيتها
وفيه تكلف الثالث وهو التحقيق ان اختصاص اللفظ باللغة ليس بوضع تلك اللغة كما
زعمه المستدل بل بعدم وضعه لمعناه في غيرها مع وضعه له في تلك اللغة في الجملة
وان لم يكن الواضع جميع تلك اهل اللغة وواضع الحقيقة الشرعية غير الشارع من
العرب فالحقيقة الشرعية التي وضعها عربية كيف ولو كان المعتبر في الاستتباب في اللغة
وضع الجميع يلزم ان يكون المنقولات والحقائق الاصطلاحية في كل لغة خارجة عنها
غير مستوية البيانات اذا وضعها البعض دون الجميع وهذا ظاهر جدا وكان منشأ التوهم عدم

الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وبينهما بون بعيد فان تعقل هذا كله على القول
بان الواضع هو الله تعالى اما على القول بان الواضع هو الله تعالى فلا يلزم من كون اللفظ عربيا
وضع العرب اياه كلا او بعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم وتداولهم
به اطلاقاتهم وهذا المعنى تحقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها
العرب وتخاطبوا بها فيكون عربية قد بين واما ثانيا فمنع بطلان التالي كونها غير عربية
لسلم ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا قلنا لا نسلم ذلك فانا نقول ان القرآن كله
عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن فان القرآن يطلق على السورة والآية كما يطلق على
الجملة وان حلف ان لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه وصدق القرآن على السورة والآية
لا ينافي صحة القول بانها بعض القرآن اذ المراد انه بعض القرآن الذي هو الجملة وان اسم
الجزء الكلي في معناه صح الحكم عليه بالفردية والبعضية بالاعتبارين كالماء والعسل بخلاف
غير المشارك كالمائية والرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ لا نظر عدم الخلاف في عربية
القرآن كله وان الضمير في انا انزلناه راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث
من الآية ويدل عليه ايضا قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا وقوله تعالى ولو جعلناه
قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته اعجمي وعربي نعم يمكن ان يقال بعدم عربية كونه عربي
النظم والاسلوب ولا ينافي ذلك اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير
عربية والكلام عربي وربما كانت الالفاظ عربية والكلام غير عربي ويدل على ذلك
ان الاصح وقوع المعرب في القرآن كالقسطاس والاستبرق والسجيل وقد روي ذلك
عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القرآن بمعنى عربية النظم كما قلنا لما جاز وقوعه
فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق فيه اللغتان كما قيل بعيد جدا
واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة
ليس الا القول بثبوت الحقيقة الشرعية فقط والقول بنفيه كذلك وظاهر الاصوليين
الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد زاد المتأخرون
من اصحابنا في المسئلة تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ المتكررة الكثيرة

الدوران

الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج
والايمان والكفر ونحوها من الالفاظ التي تحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام الشارع
مثل الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدل والفسق وذلك لان الموجب لجريان
اللفظ حقيقة هو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة فحصل في القسم الاول فظ موجب
القول بمقتضاه دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في
حصولها وعلى التقديرين يتعين النفي اما على الاول فظ لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء
المعلول واما على الثاني فلان النقل على خلاف الاصل يجب الاقتصار بما خالفه على
موضع القطع والتعيين ويتوجه عليه اولا ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية يدعي تحقق
الموجب للوضع في جميع تلك الالفاظ فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار
كان المدعى تحققهما في الجميع لا محالة ومع ذلك فلا يتصور التفصيل في الالفاظ وكان
قوله المفصل فان المفروض عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولها في حيز المنع
اذ المفروض عند القائل بالثبوت عدم تحققهما في جميع الالفاظ بلا اختلاف في
اصل الحصول فان ثبت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تأثير له في تحقق الوضع والحاصل
ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية عم ان اعترف بانحصار الموجب بما ذكر من الغلبة
والاشتهار فكيف يسلم اختصاصهما ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاص الموجب
مناقض لدعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره في ذلك فربما كان الموجب الخاص
مما يعم الجميع او يختص بالبعض الاخر فلا يتأتى التفصيل الى اختصاص هذا الموجب الخاص
والتحقيق ان الموجب ليس منحصرا في ذلك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما
سبق التنبيه عليه وهذا مما يشترك فيه جميع الالفاظ لان طريق الاستقراء يتوقف على
تحقق الغلبة والاشتهار فان العلم بوضع اللفظ للمعنى المحصل بتتبع استعمالات يسيرة
وجد فيها اللفظ مستعملا في ذلك المعنى اذ احتمال المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع
والغلبة كيف ولو كان الاشتهار بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز بالكلية
لتحقق الاستعمال في كل مجاز وذلك لان الاستقراء انما يتوقف على الغلبة والاشتهار

لو لم يحقق هناك سوى استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد اما الواضع الى لا الى ما
من جانب الوضع وما ينبغي عليه فقد تحصيل العلم بالوضع في من الاستعمالات البسيطة ولذا لم يشترط
في التردد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة فظ بل مع انتفاء الامور المذكورة ونحن لا ندعي ان
الاستقراء في جميع تلك الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد الطريقين على سبيل منع
الخلو والغرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ على تقدير تسليمه لا يقدح في
المدعى ولا في التمسك بالاستقراء والا فالاستقراء في الاكثر قد حصل بطريق الغلبة والاشتهار
كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول الامرين في بعض الالفاظ فانما نشأ من قصور التتبع او عدم
رعاية القرائن المردة لها حق الرعاية فعليك بالتتبع الوافي مع التدبر الشافي عسى ان
يظهر لك هذا الامر الخافي ولنعلم ان للاستقراء طريقا آخر هو استقراء هذا النوع من اللفظ
وهو الذي قد وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية
الحادثة وجدنا استعماله في الاكثر الغالب منها قد صدر مع الوضع بالبيان المتقدم فيكون
الجميع كذلك وان لم يحصل السبب هو الغلبة والاشتهار في كل لفظ وهذا الطريق يتوقف على
بلوغ الاستقراء حدا يسقط معه اعتبار خصوصيات الالفاظ ويعلم ان العبرة بالامر الجامع الذي
هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والظن حصوله فتدبر وثانيا
ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية بين قائل بثبوتها مطلقا وقائل بنفيها كذلك والتفصيل
في الالفاظ قول حدث في هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليون في كتب الاصول ولم ينقل
القول به عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث في المسئلة فيكون باطلا
لمخالفة الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما يقول
بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا ليصرح الاصوليين وغيرهم ممن تكلم في المسئلة
بان محل النزاع فيما هو هذه المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة
والصوم وغيرها وان الخلاف في جريانها حقائق هل هو بوضع الشارع اياها لتكون
حقائق شرعية او بوضع الشرعة حتى تكون حقائق عرفية وهذا صريح في ان القائلين بالحقيقة
الشرعية ادعوا ثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف في ثبوت

الحقيقة

الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي لما ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم
والا لما اتفق فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم حمل اللفظ الوارد
في الشرع على الالفاظ الواردة على المعنى الشرعي بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم
كون ذلك اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين
ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية
من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة
على وجه الكلية نفيا واثباتا وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي
ولذا صح البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولم يحتج
الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت لانه
ان ادعى فاما ان يدعي بالكلية والعموم في جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع
فلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما علم تجدده في زمان الائمة او بعده
حقائق شرعية لكونها من جملة المنقولات المتداولات على لسان اهل الشرع وهذا وفيما لا
يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات
الشارع وان كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا يكون حكما بمجرد الاحتمال ومثله
ما لو يريد العموم فيما علم وضعه في زمان الائمة فان العلم يكون من اللفظ موضوعات في
زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما
علم تحقق وضعه او تحقق سبب وضعه في زمان الشارع فيكون معنى كلامه في الحقيقة الشرعية ثابتة
في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة
القول بالنفي فيما علم ثبوته او في كل ما يثبت وضعه في زمان الشارع المتصل بزمانه
الشارع وهذا ايضا فاسد لان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان الشارع
من دون تفاوت في وضع الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان
الشارع بل كل ما يثبت وضعه في الزمان المتصل ثبت وضعه في زمان الشارع وكل ما يثبت
وضعه في زمان الشارع لم يثبت وضعه في المتصل ولو تحقق فقد علم وضعه في الزمان المتصل

بزمان الشارع ودون زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله محل هذا النزاع وحينئذ فمنع من
المثبت دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي بثبوت الحقيقة الشرعية بالجملة
مقابلة النافي ثم قلت لعل المراد دعوى الكلية والعموم في المنقولات المتداولات التي علم
استعمال الشارع اياها في المعاني الشرعية وح فلا يرد النقض بالاصطلاحات المجددة لعدم
ثبوت استعمال الشارع فيها او لا غير ذلك من المحذورات المتقدمة وهو ظ او المراد
دعوى الكلية والعموم فيما كان موضوعا في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة وانتشار القول
بثبوت الحقيقة الشرعية وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر
في زمان الباقر ع والصادق ع فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو محل النزاع والقائل
بالحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن محل النزاع
والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه شيء من النفي فهو من الافراد المشتبهة
التي لا يعلم دخولها في محل النزاع ولا خروجها عنه والاشتباه في موضوعات المسائل
غير عزيز غاية الامر انه يقتضي اشتباه الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي
كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما
علم وضعه في زمان الباقر والصادق ع ولعل الوضع قد تجدد في زمانهما ولا دلالة لتحقق
الوضع في زمان على سبق وجوده قطعا وكيف يمكن الحكم في كل ما استعمله الشارع من
الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متأخرا عن استعماله فان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز قلت ليس المراد بان اللفظ المتصف باحد الوصفين المذكورين يجب ان يكون حقيقة
في زمان الشارع لا نصا فيه بل المراد انه ما كان كذلك فقد اتفق
فيه الوضع الشرعي فانا اذا تتبعنا وجدنا الالفاظ الموضوعة باحد الوضعين حقائق
شرعية بالاستقراء وبدليل اخر والحاصل ان كل واحد من الامرين وصف جامع لمحل
النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فتدبر واما ان تلك الالفاظ انما صارت
حقائق في زمان الباقر والصادق ع دون ما تقدمه من الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي
حتى يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزء والاشتهار فيه وان الظاهر وقع

النزاع

النزاع في تلك الازمان وما قاربه فيجب الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لاشتباه المقتضي وفيه انه ذلك
ليس تفصيلا في المسئلة بل هو في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية
ما وضعه الشارع لمعناه كما عرفت هو الله تعالى او النبي ص واما الامام فليس شارعا بل هو مبين
للشرع وكاشف عنه بضرورة الالفاظ المذكورة حقائق في زمان الائمة ع لا تقتضي كونها شرعية
كيف وقد اتفق الناس قبل الحقيقة الشرعية على جريانها حقائق بعد زمان النبي ص غاية الامر
انهم لم يبينوا تحديدا بدء النقل في زمان الشرعية وهذا القائل انما زاد عليهم بالتحديد بالمذكور
وهذا لا يقتضي كونه تفصيلا في المسئلة ولا قولا اخر غير القول بالنفي مطلقا فما دل على ثبوت
الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول وفساده مضافا الى ان القول بثبوت الوضع لتلك
الالفاظ ثم في زمان الباقر والصادق ع بنقل مثل الوجوب والسنة والكراهة مما لم يعلم تحقق الوضع
فيها في تلك الازمان مع رجوعها في العموم على هذا التفصيل فظ ومنها ان ما كان من
التفاصيل من تلك الالفاظ فما يتكرر استعماله ويكثر دورانه لشدة مسيس الحاجة اليه كالصلوة
والزكوة فهو حقيقة في زمان النبي ص وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين ع لحصول
الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي ص وفي الثاني في زمان الامامين ع وهذا
التفصيل مأخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد جمع فيه بين التفصيل في الالفاظ والازمان و
الجواب عنه ظ مما تقدم ومنها ان المنقولات المتداولة على لسان الشرعية تختلف في القطع
بكل من استعمالها ونقلها بحسب اختلاف الازمنة اختلافا بينا حتى ان منها ما يقطع بحصول الامرين
فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم جريانها
حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن احكام المتعلقة
بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله وجريانها في زمانه
ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة هذا
الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان النبي ص بل الواجب هو التفصيل فيها
بحسب العلم بتحقق الموجب للوضع وانتفائه وطريقة التتبع الكاشف عن حصول الغلبة والاشتهار
والجواب منع صحة جميع تلك الاقسام وصحة التقسيم البتة في محل النزاع وهو ظ مما سبق وفيها

ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كالبيع
والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والمبرات والقصاص والدية
وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى آخر وان كانت صحيحة شرعا
لوقوفه على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان تكون المعاني المفهومة منها شرعا
مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل الظاهر هذا الاشتراط خروج الشروط عن ماهية المشروط
المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات
فان تخصص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من جملة
كل توقيفية فظ سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان
موضوع العبادات كالحكم الشرعي مأخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع
فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الاول
المقتضي للوضع اعني النقل والغلبة والاشتهار في زمان الشارع فانه كان اللفظ حقيقة
شرعية وان كان من المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من
العبادات ثابتا في تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها تاثير في اشتراط كيف والعبادات
انما تفارق غيرها باشتراط النية وقصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع
الشرعي اذ كما جاز الوضع للمشروط بالنية فكذا لغيره من دون فرق فان كان اختصاص الوضع
الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فباطل لانه قد وان كان اختصاص ذلك لم يقع
في العبادات وان كان جائزا فيه ايضا فظ وقوعه في الخلع والجنايات واللعان والايلاء
لم يكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت ايضا قطعا وكذا النكاح
فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقع للعقد
وقال في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح لانه سبب للوطي المباح
وظ العلامة في المختلف اتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى
معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز
بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى العقد ايضا واشتراط

الوطي

الوطي في المحلل انما علم من دليل آخر وقد نقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على
ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث من الخبائث
الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية ولم يتعلق العبادات المشروطة بالنية فظ والظاهر انه كما لم
يثبت للمعصل عموم النفي في المعاملات فكذا لم يثبت له دعوى عموم الايجاب في العبادات اذ الظ
ان مثل السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل فيه الى معنى اخر والشرائط
الشرعية لا تخرجها عن معناها اللغوية كما صرح به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل
الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السالفة ومعروفة عند العرب
في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني والمعاني التي
اثبتها الشارع في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات فيها شروطا للصحة
بل منها ما هو شرط للصحة ومنه ما هو مأخوذ في اصل الماهية وايضا فان العبادات منها
عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض والحج والمعاملات المباحة التي تصير عبادة
بالنية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم فظ فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات
ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني العبادات بالذات فانه المتبادر من
لفظ العبادات عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة العبادات كما ذهب اليه
بعض العلماء اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على هذا التقدير مجموع الفعل مع
النية وهو غير الفعل فقط لكن خلاف التحقيق فان الاصح انما شرط للعبادة مطلقا للتسلسل
ولان العبادة هي العمل والعمل هو المنوي لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالحجة
في ثبوت الحقيقة الشرعية بوجود المقتضي للوضع وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع وفي
ثبوتها باشتهاء الاخرى واما كون الشيء عبادة او معاملة فذلك مما لا دخل له في شيء من
النفي والاثبات سوى ارادة منها الوجوب والامتناع او وجود الوقوع والاوقوع ح فرعا
ويشكل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين العلماء
الظ ان المحمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات في الحقائق الشرعية التي لا يعرف
معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقائق اللغوية او

او العرفية التي لا توقفها على الشرع الملفق القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات
نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات و
اندفاع النقض المذكورين بما اشرنا اليه ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع الى
الشرع اذ لا طريق لها سوى ذلك بخلاف المعاملات فان بيان معانيها
من ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النقل من الشارع ومقتضى ذلك جواز الرجوع
فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لامتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام القوم
وان كان الاول الى القبول اقرب **قوله** تبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر
المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان التبادر
من هذه الالفاظ عند اطلاقها مجردة عن القرائن في زمان المتشرعة هو تلك المعاني الشرعية
الحادثة ولا شك ان التبادر علامة لكون الالفاظ حقائق في المعاني المذكورة في ذلك الزمان
ولا في ان الشارع قد استعملها في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة
من هذه الالفاظ في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان المتشرعة
او ان الاركان المتبادرة منها في زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث السبق و
التبادر في زمان المتشرعة لاشتهار سببها اعني الغلبة والاشتهار فيه فان ثبت سبق
التبادر والسبق منها في زمان الشارع كانت الالفاظ حقائق شرعية فان التبادر في زمان
الشارع كاشف عن تحقق الوضع فيه والمقتضي لتبادر كونها حقائق في زمان المتشرعة
في الجملة وما ان ذلك قد حصل بتصرف الشارع ونقله او بحصول الغلبة والاشتهار في
زمان المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين احدهما فلا يمكن الحكم بالحقيقة
الشرعية بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في هذه الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا
التبادر في زمان المتشرعة واما ان هذا التبادر كان ثابتا للفظ في الصدر الاول
وفي زمان الشارع فمما لا سبيل للوجدان اليه وان ثبت الثاني هذا الزمان اذ ثبت
السبق والتبادر في الزمان السابق بالوجدان وح فان اراد المستدل من تبادر
المعاني المذكورة تبادرها في الفهم في زمان الشارع فهو ممنوع ولسند ثم مما قلناه وان

اراد به تبادرها في زمان المتشرعة فهو وان كان يجدي نفعا لما عرفت من ان التبادر في زمان المتشرعة
انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيه الاستدلال
ان يقال ان المراد تبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع لوجود سببه وهو الغلبة
والاشتهار لا الحكم الوجداني وهذا مع مخالفته لظاهر كلام القوم بل صريح الاكثر يتوجه عليه
منع حصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ وان فرض وجود المقتضي للوضع لعدم
انحصار الموجب في الغلبة والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض في المشهور على
هذا الاستدلال بوجهين احدهما منع استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني الحادثة
لاحتمال كونها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة
بقوله نرعا والشرط خارج عن المشروط والثاني انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها
ان يكون حقائق شرعية لجواز كونها مجازات واجيب عن الاول بان منع استعمال الشارع
تلك الالفاظ في المعاني الحادثة بعيد فقد فانا نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة
في الاركان المخصوصة وكذا الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر و
ايضا لو كانت باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الامر امرا والنهي نهيا و
التالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاء لمعنيين الدعاء ومنه
قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وقوله من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل
اي فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق فان
اريد من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني لزم الثاني
وعن الثاني بان المستدل قد احتج بتبادر المعاني من الالفاظ لا باستعمالها في تلك
المعاني ومنع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه لو لزم المستدل اثبات
الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك وهذا واضح وقد اجيب
ايضا بانه ان اريد بمجازاتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة لمعنى اللغوي
ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فاد من غير قرينة فذلك هو الحقيقة
الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني

جواب الاول

جواب الثاني

على الاستدلال بوجهين الاعتراض

والشارع يتبعهم فيه فهو خلاف النظر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال
اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه نظر اما اولا فلان معنى الايراد بزعم المورد على ان المستدل لم
من مجرد استعمالها في غير معانيها ان يكون حقائق شرعية ولو صح ذلك لم الايراد قطعا
لظهور انتفاء الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها حقائق فضلا عن انها حقائق
شرعية وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع به الايراد الواجب عليه اثبات الحق منه
الممنوعة او بيان توهم المورد في الاستدلال كما ذكرناه والا فلا ما ذكره يشفي من
الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلان ان اريد بالاشتهار والافادة غير قرينة اشتهار الالفاظ
وافادتها بنفسها في الجملة ولو بعد زمان الشارع فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية مسلم
اذ الاشتهار والافادة في زمان المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية وان
اريد بهما حصول الامرين في زمان الشارع فكون هذا هو معنى الحقيقة الشرعية مسلم في
احتمال ثالث هو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها في تلك المعاني واشتهر
في زمانه بحيث تعين بلا قرينة اشتهرت بعد ذلك او لم تشتهر واما ثالثا فلان المستفاد
منه ان تبعية الشارع في استعمال لفظ يثبت كون اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المناط
للحقيقة الشرعية تبعية الشارع فيما وضعه غيره واما تبعيته فيما استعمله الغير فلا ينافي
الحقيقة الشرعية فظهر لجواز تبعيته في الاستعمال مع استقلاله بالوضع بتعيين اللفظ للمعنى
او استعماله فيه الى ان تعين بلا قرينة ولا ريب ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعية
لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال فتدبر **قوله** اردت
التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء والاول مسلم والثاني ممنوع وما يثبت به
ان الحقيقة العرفية يعني ان التبادر الذي يقع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة
الشرعية هو التبادر في كلام الشارع وهو ممنوع والمسلم وهو التبادر في كلام المتشرعة
لا ينفع المستدل ولا يثبت به الحقيقة الشرعية وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو التبادر
في زمان الشارع لا في كلامه انما الشك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقائق
في المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان التبادر منها في زمانهم مع الاطلاق والتجرد عن

القرائن

القرائن تلك المعاني الحصول الغلبة والاشتهار الموجب للفهم فيه وتقتضي ذلك تبادر المعاني المذكورة
عندهم في كلام الشارع ايضا لتحقق الموجب فيه غاية الامر ان صدورها عن الشارع على القول بنفي
الحقيقة الشرعية صارفا عن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ
التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوصية المستعمل وهذا المعنى
يجيء متى ما وجد في اللفظ استمر معه وكان موجودا بوجوده مع علم السامع بالوضع وكونه
من اهل الاصطلاح معه سواء كان المتكلم منهم او من غيرهم فان الحال في فهم المعنى من اللفظ
لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين نعم صدور اللفظ ممن ليس من
اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المطلح اذ الواجب حمل اللفظ على اصطلاح المتكلم
والصرف عن الحمل ليس صرفا عن الدلالة والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة على
ما سبق تحقيقه والحاصل ان الاعتبار في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه
وفي دلالة اللفظ على المعنى بمعنى فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فالقوي مثلا اذا
استعمل لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم الاربع لكن يجب
حمله على مطلق ما يدب على الارض بقرينة صدوره عن اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة
والصوم وغيرها من المنقولات الشرعية اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة فان
المفهوم منها عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن اهل اللغة صارفا
عنها ومعينا لارادة المعاني اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ في كلام الشارع عند من يثبت
الحقيقة الشرعية حكمها اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة يتبادر منها المعاني الحادثة
من الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية امر ثابت محقق ليس لمنافي منعه ولا للمثبت
التمسك به وان المناط في النفي والاثبات ايضا التبادر في زمان الشارع او المتشرعة فيتجه
الترديد فيه كما فعلنا ولا يبعد ان يقال ان منع التبادر في كلام الشارع راجع الى منع
التبادر في زمانه وذلك بان يكون المراد من التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه
اي في كلام زمانه او تبادره في كلامه من حيث انه كلامه وح فالاعتراض وارد على
الدليل المذكور ولا مدفع له كما لا يخفى **قوله** انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالمشاهدة

م المصطلح

لما يحكم به الوجدان بالجملة ان المعترض ان اراد بمنع التبادر في كلام الشارع منع التبادر عند المتشرعة
كما هو الظاهر من العبارة كان الجواب ما ذكره منه ان انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالمشاهدة
لما يحكم به الوجدان وكان عدا ذلك اعني حديث الخواتمة وجوابه لغوا لا طائل تحته بل كان قوله
غاية انك تقول ان هذا التبادر لاجل الخواتمة فاسد لان المعترض على هذا التقدير قد
منع التبادر من اصله فكيف يقول ان هذا التبادر لاجل الخواتمة وهل هذا الا تناقض وان
اراد بمنع التبادر منعه في كلامه مطلقا او من جنب هو كلامه على ما وجهنا به الايراد كان ما
ذكره بقوله فنقول هذا غير معلوم على تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قول منع
التبادر في كلام الشارع مكابرة فان اراد به منع التبادر المطلق هو ظاهر لكن المعترض لم يمنعه
على هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع التبادر الخاص فمنع بطلانه فقط
لنا فقط لما اعترف به بالاحتمال وايضا فاحتمال ان التبادر لاجل الخواتمة هو اصل الا
عتراض ح فكيف يكون غاية ما يقوله المعترض وغاية توجيه الكلام ان يقال انه لما كان
ظاهر كلام المعترض هو المعنى الاول بنى عليه الجواب اولا ثم لما تفطن بامكان توجيهه باحد
الوجهين المذكورين قال غاية انك تقول الخ وحاصله ان انكار التبادر المطلق كما هو ظاهر
العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن الحمل عليه وغاية ما للمعترض ان يقول بان التبادر لاجل
الخواتمة ويرجعه الى انكار التبادر الخاص فينبغي ان يكون هذا هو المراد وجوابه ان ذلك
غير معلوم الخ ويحتمل ان يكون المراد التردد بان المعترض ان اراد منع التبادر المطلق كما هو
الظاهر فهو مكابرة لا يستحق الجواب وان اراد منع التبادر الخاص وهو غاية توجيه الكلام
او غاية ما يمكن ان يقال في الاعتراض فجوابه ان ذلك غير معلوم الخ فتدبر **قوله** هذا
غير معلوم لا يقال هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه التشبث
بعدم العلم والاحتمال فانه وضيفة المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم
كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة
لو لم تثبت مع ذلك لزم ان لا تثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية فما ذكره ليس منعا
بل استدلال مطلقا بكفاية الاحتمال فلا تغفل **قوله** بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه

الالفاظ في هذه المعاني اراد ان الظاهر استناد التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع
بلا واسطة بحيث يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة استعمال الشارع وحصول الغلبة
والاشتهار في زمانه فذلك مقطوع بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى
الاشتهار والحاصل في زمان آخر سابق عليه ولان العلم الضروري حاصل بتحقق الاشتهار
في زمان المتشرعة ومع ذلك فاستناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار في زمن الشارع
على ان يكون سببا قريبا فيه غير معقول ولو امكن فلا ريب ان الاستناد اليه ليس باولى
الاستناد الى الاشتهار فيما بينهم فالحكم بالاول مجرد التبادر تحكم ظاهر وان اراد ان الظاهر
استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع على ان يكون سببا بعيدا للفهم والتبادر في
زمان المتشرعة حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك في
زمانه حتى افادت بقرينة تداولها المتشرعة في استعمالاتهم تبعا للشارع فاستمر
الشياع الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان مستندا الى كثرة استعمال الشارع
ولو بالواسطة ففيه انه ان اراد ان التبادر في الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع
دال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في زمان المتشرعة انما يدل على
الاشتهار في زمانهم واما ان الاشتهار في زمانهم مسبب عن الاشتهار في زمان الشارع
فذلك غير معلوم اذ كما جاز ان يكون التبادر في هذا الزمان بسبب قريب هو الاشتهار
فيه وبعيد وهو الاشتهار في زمان الشارع جاز ان يكون له سبب واحد هو الاشتهار
في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار بعضها في زمان المتشرعة فان حصول الغلبة
والاشتهار في زمان لا يدل على حصولها في زمان سابق عليه وهذا ظاهر جدا وان ادعى
ان العلم ببينة الاشتهار في زمان الشارع المتبادر عند المتشرعة قد حصل بدليل آخر غير
التبادر فيندفع ذلك على تقدير تسليم كلام آخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى
قوله والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم
فنحكم بالحقيقة وان جنح بانه يمنع الاعتراض على ان التبادر لوضع غير وضع الشارع اعني
وضع المتشرعة لا على انه لاجل امر غير الوضع كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة بهذه الجملة

مقطوع بعدم

هذا ظاهر

للتبادر

والحق ان في العبارة قصورا بالحذف المخل والمعنى ان كون التبادر لاجل امر غير الوضع الشرعي غير معلوم فيحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت هذا الدليل مقلوب عليه فانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع الشرعي غير معلوم فيحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على كفاية الاحتمال ههنا وقد اثبتنا في الاصل ما ذكره من لزوم عدم ثبوت اكثر الحقائق ولا يمكن اجراؤه في القلب فتأمل **قوله** والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر خارج جار في اكثر فيه بحث لان اكثر الحقائق اللغوية قد ثبت وضعها بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب ونحوه الاصل فيما ثبت به بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها النقل كما في اللغوية اذ اريد منها ما يعم المجازية وقصد اثبات هذا القسم منها واما اذا اريد اثباتها بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فان المتبادر من اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في هذا العرف على كونه حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق كما في هذه الالفاظ فلا يمكن النفي بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تأخر الحادث وبقاء الثابت كما تقدمت الاشارة اليه ومقتضى ذلك في الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض مطلوبه فقد بان الفرق واندفع الاشكال وظهر ان الاحتمال في الحقائق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال بخلاف هذا الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال كونه لامر غير الوضع فهو كما هو الظاهر من كلامه ولا حاجة فيتوجه عليه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة على ما حرر جوابه ولا يتصور كونه لغير الوضع فقط واما فهم المعنى بواسطة القرينة فلا يسمى تبادرا في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ انما يحمل على حقيقته دون مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الوضع لاجل الوضع او القرينة لكان المعنى ارادة القسم الاول منه فلا يتصور فيه التبادر لغير الوضع كما لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها

لامر غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا او لم يكن من اللفظ بل للقرينة فلا حجة فيه قطعا والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية قلنا قد ثبت هذا الاحتمال لا يجري في اكثر تلك الحقائق بالضرورة واذا احتمل فيما لم يثبت فيها بالنص كون التبادر لغير الوضع اللاحق فاتل **قوله** واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة قد بينا في بيان قلة الفائدة في المسئلة وجه اخر وهو ان صيرورة تلك الالفاظ حقائق شرعية بالنقل او بالغلبة لا يستدعي جريانها في مدعاه عن القرينة على المعاني الشرعية الا اذا علم صدورها عن الشارع بعد تحقق الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك مما تقدير وجوده لا يكون نادرا اذ لم تجري عادة الرواة والمحدثين بنقل تاريخ نزول الآيات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقته زمان النقل والاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولها في كل لفظ ودون العلم بذلك خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمتها رأسا والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذا الاشكال انما يتوجه لو صيرورة الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او يتجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فانه يقتضي الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب وكذا الثاني اعني الوجه المبتني على حكمة الواضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر لغرض استعمالها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة اصلا لما اجاب الاستدلالات في غير الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بنقل الشارع وتعيينه لوجب تفهيم المخاطبين بها والا لزم الوضع عن الفائدة ولو فهمها لنقل ذلك الينا لتوفر الدواعي الى نقله فيجب القول بصيرورتها حقائق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع اصطلاحي لا يجب فيه التفهيم والبيان قلت لا نسلم ان تفهيمها المخاطبين بها يستلزم النقل الينا قوله لتوفر الدواعي الى ذلك قلت لو كان التفهيم بتصريح الشارع كان يقول لاصحابه اعلموا اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني فيجب

قلنا

الحقيقة الشرعية

بيان قلة الفائدة في ثبوت

والجواب عن القلة من وجوه

ما وجد قولها في كلامي فاحملوها عليها فان هذا ما يترتب فيه دعوى توقف الدواعي على التفهيم
بواسطة التردد بالقرائن كما هو الشأن في تعلم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعا وبالجملة فنحن
نقول ان الشارع لما رأى ان هذه المعاني الحادثة التي تثبتها ما يتوقف الدواعي الى التعبير عنها و
الدلالة عليه بسبب الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها وان الناس يحتاجون في تلك
الى الالفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعاني ويستغنون بواسطتها عن مؤنة القرائن وازمنة
التطويل في الكلام بذكر الاوصاف والقيود المحتاجة للمراد في جميع الاستعمالات والتطلعات
وكانت تلك المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ في اصل اللغة نقل هذه الالفاظ من معانيها الا
صلية لتلك المعاني الحادثة وعينها بازائها من اول الامر وحالا اختصارا في العبارات
مع وضوح الدلالة على المعنى المراد حذرا عن فوات المقصود في بعض المحدثات بتعذر الاطناب
او تعسره الموجب لفوات الغرض بتركه او الاخلال بنقله وحينئذ ان النقل به وان تعريف
المخاطبين وتفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ولا مفيدا للفائدة بل كان وجوده كعدمه وكان
التعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر التردد بالقرائن وكان الغالب
تعريفه بطريق التردد على ما نشاهد من الناس في كيفية تعلم اللغات وتعلمها وكان
التصريح على تقدير تحقق وايتوقف الدواعي بنقله مع انتفائه علمنا ان الشارع عرف
الوضع المخاطبين بتلك الالفاظ بطريق التردد بالقرائن دون التصريح وقد ظهر لنا
ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المألوف والمنهج المعروف في تحصيل المطالب الموضوعية
واثبات القواعد الاربعة كما مر مرارا وح فلا اشكال في المسألة ولا في عرفها اذ الاشكال
انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع والقول بان تلك الالفاظ
مجازات اشتهرت في ذلك فافادت بعد فيه ونحن لا نقول بشيء من ذلك الثالث
ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بانها اخرج زمان الوضع لانها حادثة والاصل
في الحادث التأخر لما يلزم كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تأخر اللفظ عن
الوضع معارض باصل تأخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول
اصالة تأخر الحادث انما يجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان

حينئذ

٢ والدلالة

٢ المقامات

٢ تعسره

متيقنا من حيث الجزم بثبوت الوضع به او اخر من الشارع بحيث يتسع لصدور كثير من الروايات
الواردة عنه مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تأخر الصدور
الى ذلك الزمان بخلاف العكس الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن
انما تحمل باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على
الاول والنافين على الثاني فالقول بان بعضها يحمل على الشرعي وبعضها على اللغوي خلاف
الاجماع لا يقال الواجب حمل الجمل بتاريخ الصدور كما في الوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي
لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لانا نقول الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد
المعنيين لا اصل الوضع له والحمل بمقتضى الاصل يغاير قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على
اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه آخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ
باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية فالقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات
يقتضي التفصيل فيما يجب في نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه آخر وهو ان القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على
حملها باسرها على اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف
الاجماع فان قيل ان اردتم ان مبنى الحقيقة الشرعية بحمل الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة
وان كان مدعى بعضا عن الشارع سابقا على الوضع فذلك بطل اذ المفروض ان السبب الحمل
عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم
انهم يحملونها عليها بسبق الوضع جميع الاستعمالات فيه ان ذلك لو تم فهو الحجة فاي فائدة
في الاجماع فنختار الثاني وفائدة الاجماع تظهر في صورة الشك في سبق الوضع فان
التمسك بالاجماع حينئذ معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق
فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى قوله اذ حين ورد هذه الالفاظ الخ فيه بحث اما اولا
فلانه ان اراد حين ورود هذه الالفاظ حقيقة في اوائل زمان الائمة اعني الزمان المتصل
بزمان الشارع فما يبعد النزاع فيه غاية البعد فضلا عن ذلك فما لا يبعد فيه اصلا بل الظاهر
ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع الحادث

قوله

وانتفاء حكم زمان الشارع من دون نزاع فالشك في زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع
فيه يستلزم القطع في زمان الشارع وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كلها كانت حقايق
في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى اخر زمان النبي ص ثم انها باسرها صارت حقايق
في المعاني الحادثة بعد وفاته بلا فصل مع اختلاف الوجه في صيرورتها حقايق بعده في الغلبة
والاشتهار فان احتمال وضع التعيين في هذه الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم ان
الغلبة والاشتهار مما يختلف الحال فيهما بالقياس الى الالفاظ فان تحققهما في الالفاظ المتكررة
الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولهما فيما ليس كذلك بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولهما
في الجميع في اول زمان المتشرعة دفعة ثم لو قيل بصيرورتها حقايق بعد زمان الشارع بواسطة
النقل والتعيين امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمانه ص لا لامكان حصول النقل
فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغاية
الامكان وهو لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع ايضا لم يبن انه في اول زمان الائمة
ع بل في غيره فالحكم بصيرورتها حقايق فيه كما هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد صيرورة
هذه الالفاظ حقايق في زمان الائمة ع في الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية
في مجموع زمانهم فما يبعد النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب في استبعاد الحكم ببقاء الوضع
اللغوي في تلك المدة المتطاولة مع انتشار المسلمين واشتهار الاحكام فيما بينهم غاية
الاشتهار لكن ذلك لا يتدبى قلة الفائدة في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان
الوضع على هذا التقدير فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده
ولئن حصل العلم بالتاخر في بعض الاخبار نحو ما ورد عن الجواد والهادي والعسكري
فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا ينفي جميع الاحكام قطعا
فلا يحصل الاستغناء به عن الايات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا
النزاع وان اراد صيرورتها حقايق في زمان انتشار احاديث اهل البيت ع اعني زمان
الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة الاطهار فما يبعد النزاع فيه غاية البعد
نعم بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية البعد انا لا نم الاستغناء بما ورد عنهم بعد

بصدده

الوضع

الوضع عن الايات القرانية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين
والحسين وعلي ابن الحسين عليهم السلام فان الالفاظ حقايق في تلك الزمان لا تقتضي قلة الفائدة في
الخلاف المذكور كما ادعاه وانما لو اريد هذا المعنى لوجب ان يقال ان ورود هذه الالفاظ حقايق
في زمان الباقر والصادق ومن بعدهما من الائمة ع مما يبعد النزاع غاية البعد واستقلال
القرايين والاحاديث النبوية والاخبار المروية عن امير المؤمنين ع والحسين وعلي ابن الحسين
بحكم مما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق ومن بعدهما من الائمة ع على ذلك الحكم واما
ما ذكره المص فلا يكاد يستفاد منه هذا المعنى بوجه فالحمل عليه غير مستقيم واما ثانيا
فلان ما ذكره من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية في بيان الاحكام الشرعية مجرد دعوى
لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية والتفاسير
سيما ما يختص منها بشرح ايات الاحكام بطلان تلك الدعوى فان فيما استنبطه المحققون
والعلماء من الايات القرانية والاحاديث النبوية احكاما جمة يستقل بافادتها الاصلان
المذكوران كما لا يخفى على من اجال النظر في ذلك المضمار وخاض في بيان الحجج تلك لمجاري
ذلك لكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة بدون نص من الائمة جواز الاستغناء
عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي انما
يتاتى ذلك بتتبع الادلة كلما بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل المراد كما يأتي
تحقيقه انشاء الله والكتاب والسنة هما مدرك الاصول والادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما
والاقتصار على غيرهما قطعا كيف وقد ورد الامر بالتمسك بالكتاب والسنة وعرض الاحاديث
المروية عن الائمة ع عليهما في الاخبار المستفيضة بل المتواترة نحو ما رواه الفريقان بعدة
طرق عن النبي ص انه قال اني تارك فيكم الثقلين ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ابدا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي وما روي عن الائمة ع في عدة روايات ان كل شيء مردود الى الكتاب
والسنة فهو مردود وان الذي جاء به فهو اولى به وما روي من ان على كل حق حقيقة
وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وان فيما خالف
كتاب الله فهو زخرف او فاضرب به عرض الحائط الى غير ذلك من المضامين الواردة في

والحسين

والحسين

في الروايات التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما لا يعقل بدون العلم بدلالات
الالفاظ التي اشتملا عليها مع الخلاف والاشتباه كما في هذه الالفاظ لا بد من تحقق الحال لتساوي
معه العرض والاستدلال فالاحتياج الى المسئلة ثابت قطعا غنا للغنية عنها اصلا وهذا
كله على القول بحجية خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنة القطعية كما هو المشهور واما
على القول بانتفاء حجيته مطلقا ومع معارضة الدليل القطعي كما ذهب اليه كثير من الاصوليين
فهذا البحث ساقط من اصله اذ الحاجة الى المسئلة ضرورية على هذا التقدير كما لا يخفى واما
ثانيا فلانا لو سلمنا ان عدم استقلال الكتاب والسنة يقتضي عدم الحاجة اليهما في استنباط
الاحكام على ما ذكره فلا ريب في ان عدم الاستقلال ليس امرا ضروريا حتى لا يمكن خفائه
على الاصولي الباحث عن المسئلة والرجوع فيه الى من يدعي ذلك تقليدا في مبادي المسائل
الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في اصل المطالب لتحصيل العلم به بطريق التتبع مع
مخالفته وضع المحصل في ترتيب المطالب على المبادي صعب يكثير من تحمل كلفة تحقيق هذه
المسئلة وخصوصا مع الاختصار فيما على ما هو مذكور في كتب القوم فيختار الاصولي
عنا متحسرا قطعا بل واجب على تقدير العلم بعدم الاستقلال وان فرض انتفاء الفائدة فيها
في الواقع فتدبر واعلم ان عبارة المص هذه يتوجه عليه مناقشات الاولى قوله ان
صيرورة هذه الالفاظ حقائق في كلام الائمة ع مما يبعد النزاع فيه فان صيرورتها حقائق في
كلامهم انما يتصور على القول بنفي الحقيقة الشرعية فلا يبعد في هذا النزاع بل لا يستقامه
هذا الكلام خصوصا من قال بثبوت الحقيقة الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة في
العبارة بالكون او الثبوت بان يقول اذ كون هذه الالفاظ حقائق او ثبوت الوضع فيها
في كلام الائمة ع مما يبعد النزاع فيه الخ الثانية قوله واستقلال القرآن والاخبار النبوية
الخ فان مقتضى هذه العبارة ان عدم استقلال القرآن والاخبار النبوية بالاحكام الشرعية
يوجب الاستغناء عنهما باحاديث الائمة ع وليس كذلك اذ الاستغناء عنهما انما يحصل باستقلال
احاديث الائمة ع لا بعدم استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يقال والاخبار
الواردة عن الائمة تستقل بافادة الاحكام الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بدلالات

الكتاب والسنة

الكتاب والسنة النبوية وقد يقال ان ذلك انما يتجه ان لو كان المراد باستقلال الكتاب والسنة المنفي
في كلام المص استغناءهما عن انضمام ما يتم به الاستدلال وليس كذلك بل المراد من استقلالهما
بالحكم فيه انحصار دليل الحكم فيهما بمعنى انتفاء دليل اخر على الحكم سواهما وح فلا يرد ما مر من مناقشة
قوله بدون نص من الائمة ع فان المفهوم ح نفي استقلال الكتاب والسنة بالحكم الشرعي بدون
نص الائمة ع بثبوت الاستقلال مع النص ولا يعقل له معنى سواء اريد بالاستقلال معنى
الاستغناء عن الضميمة او الانحصار فان الاستقلال المنفي بدون النص باحد المعنيين لا يعقل
بثبوته معه قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء بما تقدم فانه تام في معناه والامر
في ذلك هين قوله والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة ع لعله انما قيد الاخبار
النبوية بذلك لان الاخبار النبوية من جهة الائمة ع المنقولة بمنزلة الاخبار المروية عنهم
وجوب الحمل على احكام الشرعية بناء على ان الائمة ع انما يقصدون بتعليم احاديث النبي ص
بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو شان الرواة وهو في حيز المنع فان
الجائز ان يكون المقصود نقل كلام النبي ص ورواية لفظه المخصوص الذي نطق به ولو سلم بيان
الحكم بكلامه يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا ان كان الحديث منقولا بالمعنى او مشتملا
على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله ح على عرف زمانهم لكن مع ذلك
لا يبقى فرق بين المنقول من جهتهم والمنقول من غير جهتهم فان المنقول من غير جهة الائمة ع
يتعين حمله على العرف الحادث ايضا مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى فالتفرقة بين
المنقول من جهتهم وغيره على ما ينبغي به كلام المص لا وجه له يعتد به ولنختم الكلام في
هذا المقام بايراد ابحاث مهمة تتفرع على مطالب جمة الاول اختلفوا في الفاظ
العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسماء للصحيحة اي الماهيات
المستجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة مثلا كاطلاقها على الصحيحة في الصورة وهو
مختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاصح لنا
بناء على الصحيح منها عند الاطلاق وكذا صحة سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات
متعلقات بامرها طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا ان العبادات

الصحيحة بدر

دليل كونها للصحيحة

الفاسدة بدر

اجزاء معتبرة فيما يتألف منها ماهياتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فلزم انتفاء
الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله لا صلوة الا بطهور
ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لا يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة
فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تاويل لا ترتكب الا بدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا
بولي لا طلاق الا بشهود لا عتق الا في ملك فوجب تكابه فيه بخلاف ما نحن فيه وايضا فان
العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي للاعم لكانت كذلك
لان المرجع ح منها الى العرف دون الشرع وليس المراد من قولهم العبادات اسماء للصحيحة ان
الصحة ماخوذة في معنى ماهياتها داخلة في معانيها بل المراد انها اسماء للماهية المخصوصة
الخ اذا وجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان عوارض الوجود الخارجي
لا من صفات الماهيات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة ليس الا الاركان
المخصوصة واما الصحة فلا نستفاد منه **حجة القول** بانها اسماء للاعم كثرة استعمالها
في الفاسدة واتصافها بالصحة والفساد وانقسامها اليهما **وفيه** ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم ان المهم من هذا البحث تعيين المعنى المراد
من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا
وهذا مما يتاتى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي
لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها
على سبيل المجاز دون الحقيقة فيتاتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها
هذه الالفاظ هي الماهيات المعتبرة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة
غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي
واما اصل النفي فما يفتقر الى التحقيق الحال فيه كالامر بين وربما اخذ من قولهم في
تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة او الاعم منها ان النزاع في
تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هذا اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل
على عرف الشرع فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان تحرير النزاع بهذا

الوجه

الوجه انما هو من المحقق بناء على ما سلم من القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار
منشأ للاشتباه مثل **الثاني** قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انها
في اللغة او العرف كذا وفي الشرع كذا **وعليه** اشكالان **الاول** ان هذا انما يصح على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية او العرفية
الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع
الى معان اخر حادثة كالبيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع
ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والاقرب في الاشكال الاول هين اذ الظاهر انه
لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وانما الخلاف في ذلك شذوذ من الاصوليين
وفقهاء العامة فلا يهم هذا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال فيه **وقد اجيب** ايضا بانهما
ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقية كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا
ما يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور **واما الثاني** فقد يجاب عنه
بان المراد تحديد المعاملات بعرف الشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اي
المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف
عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات يختلف
بحسب الاعتبار فهو من حيث انه متصور بها بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه متصور
بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف لشدة بعده ان قولهم
هو كذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي ثم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود
لو كانت هي اصطلاحية محضة ما وقع فيها ذلك لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان
نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا
يترتب عليها اثر شرعي اذ كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم
في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب
العلوم والصنائع في تقرير المطالب الفقهية لا يتوقف له على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى

لا توقف

يختص مع قول النفاة بالنافي ان يثبت الدلالة في معناه اللغوي او عرفا كذا او شرعا كذا

وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفاتها
مع انهم لم يتعرضوا فيها الا القليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم
فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض التي هي من شرائطه ولم يتعرضوا لباقي الشرائط
كمعلومية المعوض وكالمتعاقدين وشرائط الطرفين وكهيئة العوضين واشتمالهما على نفع
محلل مقصود للعقلاء وانه يكونا متعوضين في العرف غير متماثلين مع التجانس الى غير ذلك من
شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والمعاملة والنكاح والحوالة والعارية والوديعة
وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شيء
منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى
الثالث ان الغالب تفارق العينين اللغوية والشرعية بحسب الصدق اما من الجانبين او من
جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية لخواصها الشرعية
لتعارف المعنويات لزم ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها لبعض في
بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل الملك المعين ومع الاجارة في النقل بعوض
وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط
على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء في اختلاف محله وكان
الواجب تميز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى لعنوان تعريف
المعاملات على وجه يحصل به التميز بينها في الجملة ومن المعلوم ان التميز بوجه ما لا يجب ان يكون
لاجل الفصول المنوعة لماهياتها المأخوذة في العرف او اللغة بل من الجائز حصوله باعتبار
شرائطها الشرعية ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكفي في ذلك والحاصل
التميز ولو شرطا واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرائط الشرعية
وانهم يتعرضون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التميز
وفي الجملة فمقصود الفقهاء فيما ذكروه في تعريفات المعاملات ليس الا تميز بعضها من بعض
بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا
باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا يرد ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها

الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط اذ لا دخل له في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد
المعاملات المجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف والاقتصار على
بعضها في بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان
الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده
في نفسه خلاف ما ذهبوا اليه ولذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم
من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود
من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها عزل المعاملات بعضها عن بعض على
الوجه الذي قررنا لك الاشكال فان قلت ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات
بعضها عن بعض على ما ذكرتم فالوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال بعض منها
على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مقومات
المعنى الاصلي او ليس فيها ما يكون شرعيا لجميع اجزائه المعتبرة فيه اخساسا وفصولا ولو
كان كذلك ريب في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعي هنا هذا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف
له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المقومات
اللغوية او العرفية ثم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في
كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول
بانه نقد لكذا وشرعا لكذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الفرض
فان قلت قد التزمتم في تلك الحدود تضمن ذكر شرائط الصحيحة باسرها اذ بدونها لا يتميز
صحيح المعاملات عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود وتمييز
المعاملة الصحيحة عن غيرها بل المقصود تميزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر
جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت المحدود في هذه التعريفات ان اعتبرتم فيه
الصحة انتقض الحد وباسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرج بما ذكرتم من
شرائط الصحة والا انتقض عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ويلزم ان هذه الحدود كلها

اجناسها

تربيات بالأم والجد ونحو ذلك فان التوقف بالأم اذا كان المخصص مميزا الأخص مما عدا ذلك
الأم غير مميز فان قلت المعاملات الموضوعة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا معنوعات متباينة
لا تفاوت بينها في متمايزة بنفسها وذواتها فاي حاجة في التميز الى ابراد الشرائط الشرعية
قلت بابت المعاملات باسرها ليس مرتبا في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى
شرائط الصحة لصعوبة التميز بنفس الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد
يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه ومرض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق
وذاك طريق آخر وتعيين الطريق ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا
المقام وهو بعد محل تأمل وتأمل لثالث قد عرفت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني
الموضوعة حال الصدور وان المناط في تحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير واللازم
من ذلك وجود تحصيل فهم المخاطب على من لاحظ الخطاب والطريق اليه ظن اذا كان
اللفظ الوارد في الخطاب ما يثبت فيه الوضع الشرعي فان الواجب فيه الحمل على الحقيقة الشرعية
قطعا واما اذا لم يثبت له ذلك اما لعدم ثبوته من اصله على القول به او لانتفائه في
المورد المعين بخصوصه فانه ثبت له في زمان الصدور بعض عرف يتعين الحمل عليه ان كان
عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كلاهما من اهل اصطلاح واحد والا ففي ترجيح
عرف السائل والمسئول مع انتفاء القرينة المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر
لان الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز في اللفظ على ما توهم فان ذلك من باب التبعية في الا
ستعمال كما في العرف تكلم بالحجة وبالعكس وليس من المجاز في شيء بل لان عادة الناس
قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم مراعاتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد
التعلم او لضرورة التفهيم والبيان وقيل بالاول لان الغرض الاصلي في خطابات الشارع
بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا جرى كلامه على اصطلاح المخاطب لان البيان بما
لا يعرفه وبما ورد في النصوص والائمة عليهم السلام كانوا يكلمون الناس بما يعقلونه والمخاطبة بغير
اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب فيه ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل
على اصطلاح المخاطب مع جهله بالحال وتوهمه وحقه الاصطلاح واما مع العلم

فالبيان

فالبيان في حقه متبع الا مع القرينة او علمه بعادة النوع او الشخص والمفروض انتفاؤهما ههنا
وقد يقال ان العبرة في تعيين المعنى بعرف بلد السؤال عاما او مع موافقة عرف السائل
او المسئول فان عرف البلد شرعي في الخاطب خصوصا مع موافقة عرف احد المخاطبين و
يتوجه عليه منع هذه الدعوى ان اريد بها اقتضاء العادة بالمراعاة ودلالتها على المدعى
ان اريد به مجرد الاتفاق وتحقيق المقام انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ حتى و
جد له معان متعددة فالمتكلم اما يستعمله في كل من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف
المخاطب او خالفهما معا بان يكون موافقا لعرف ثالث ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات
ولا يكون على وجه الحقيقة اذا كان المعنى وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين
الموضوع له وكذا لا اشكال في توقف الاستعمال المخالف لعرف المخاطبين وعرف بلد الخطاب
على وجود القرينة المعينة للمراد وانما بدونها يتعين الحمل على احد الثلثة انما الكلام فيما
اذا اراد الامر بينها ولم يكن هناك قرينة تقتضي التعيين فنقول المخاطبات لا تخلو
اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او جاهلين او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس
وعلى تقدير العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد وعالما بحال الآخر او جاهلا به
وينبغي التنبيه بتعيين عرف المتكلم مع جهل التعدد مطلقا وكذا تعيين عرف المخاطب مع جهله
وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان وكان المتكلم حكيما وتفصيل ما عدا ذلك
محتمل لوجوه الاول تقديم عرف المتكلم الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث
تقديم عرف بلد الخطاب الرابع تقديم عرف المتكلم اذا وافق عرف بلد الخطاب والا
فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد والا فعرف المتكلم
السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا سواء كان عرف المتكلم او المخاطب
السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم والمخاطب جميعا الثامن تقديم
عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا خالف عرف المخاطب
العاشر التوقف في جميع ذلك الى ان يدل على التعيين دليل والاقرب تقديم عرف
المتكلم مطلقا سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب والتوجيه ما قلنا وهذا كله اذا ثبت اللفظ
غير ظ م

في عرف زمان الصدور واما اذا لم يثبت له ذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل
وكذا لو حصل الشك في الوحدة والتعدد فان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على
خلافه وكذا لو علم التعدد مع تعيين مبدأ النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة
مع السبق وعلى العرف مع التحقق بل لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى باحد الامرين من تعيين
مبدأ النقل ومعلومية التاريخ فان الاصل تأخر المشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد
المعنى ولم يعلم مبدأ النقل ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو اختلافهم
في الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل في محل الشك ومنهم من قدم العرف
بدليل الاستقراء فان تتبع الخطابات الشرعية كاشف عن ان طريقة الشارع على طريقة
العرف في المخاطبات والمحاورات دون اللغة والمراد من اللغة ههنا ما ثبت قبل
الشرع ولم يعلم هجره قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان حمل الخطابات
الشرعية على احد هذين المعنيين قطعا وربما يتوهم من اطلاق كلماتهم في هذا
المقام ان النزاع واقع في كل ما يخالف عرف زماننا من المعاني المثبتة في اللغة ويقتضي
ذلك تقديم اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد بعده
على القول بترجيح العرف وفساده غنى عن البيان **وينبغي** ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة
في كتب اللغة يختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور
او متجددة او طارئة قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذه الاعتبارات
يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع
فرض المباينة او التأخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال
بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صحة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم
اللغة مع المغايرة لوجوه **الاول** ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع
لكذا كونه حقيقة فيه بحسب من المتأخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه
قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل **الثاني** لو كان الوضع المثبت في
كلماتهم فيه وضعا حادثا مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق

وهجره

وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع
كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم **الثالث** اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية
مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها وتاريخ المظنة مع الكثرة والغلبة **الرابع**
ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتأليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا
للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات المشكلة كما يعلم
من تصريحات القوم وتلويحاتهم ويقتضي ذلك كون المعاني المثبتة فيها في المعاني المتوقفة فيها
حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتأتى بذلك **الخامس** لو كان
المعنى هذا مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عربيا بالنظر الى المعنى
الاول وتقدم ان طريقة الشارع في خطاباته ومحاوراته هو طريقة العرف دون اللغة
فكيف كان ينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي اذا كان المثبت له احد اللغويين الذين
جرت عادتهم بالاقتصار مع كون المثبت له ممن جرت على ايراد لغة القرآن والحديث كابن
عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بنفي الوضع كما اتفق في حديث الناكا وفانه
قال في نه بعد ايراد قوله لا آكل متكئا المتكئ في الوهبية كل من استوى قاعدا على وطاء
متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده متعمدا على احد شقيه والناقة
بدل من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكاء مقعدته و
شدها بالقعود على الوطاء الذي تحته وفي الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا
فعلى من يرى الاستكثار منه ولكن آكل للغة فيكون تقوي له لتوفر وقال في
القاموس قوله انما انا فلا آكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات
المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل غير مستوفز مقعيا غير متربع ولا غير
متمكن وليس المراد الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر منه بعض الفقهاء
التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ثم اذا تعذر
الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان **الاول** ما يتعين بتعذر الحقيقة
ويكفي فيه مجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما يعين به المعنى
الحقيقة

وطن

مستوفزين

حقيقة

حكم اللغة اذا تعذر حمل

المجازي بين المجازات والثاني ما يتوقف المعنى المجازي فيه الى القرينة المعينة ولا يكفي فيه مجرد
الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من شان الاصولي والخوض
فيه ولا التوقف له لعدم انضباطه وتوقفه على حضور هيئات القرائن المختلفة المعينة للمراد
بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا منقحة يرجع اليها في جزئيات الاحكام ولذا
ذكرنا هنا ما يذكر في الخطابات الشرعية دورة ونحن باختصاره جملة ذلك الالفاظ
المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر
حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت
مجازات فلو اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك صارف
عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فلو اوجب حملها على المعاني الشرعية التي هي
الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة ولا ينفي الالفاظ المذكورة
مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول
بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني
بلغ من الكثرة حدا ذهب معه الاكثرون الى هجرة معناها الحقيقي وانها متعين حملها عليها
مع التجرد عن القرينة معلوم من المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا
توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن مقاومته
للمجاز الشائع المعروف وهل يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرع على القول
بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر واشتماله ما يقتضي لترجيح ذلك استعمال
الشارع لهذه الالفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت فهو غاية الندرة كما لا يخفى على المتتبع
ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي اذا قلنا بتقدم اللغة وتعذر الحمل عليها
فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله يتقدم
على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي
ان قلنا بتقدم العرف مع تعذر الحمل عليه الظاهر العدم هنا ايضا لندرة استعمال الحقائق
المهجورة في الكلام وقد يقال بتعين الراجح من الحقيقتين فقط مع تعذر الراجح منهما

فان رجحنا

فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية
لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة مع تعذر احد
تعين الحمل على الاخر ولاتفاق القرينتين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين
فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية الخاصة في اقتضاء الحمل
على اللغوية بان في اللغة في الاول من المتكلم بالقصد والشعور باستعماله اللفظ المعنى اللغوي
نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام المخصص فانه تعذر حمله على حقيقته التي هي
الاستغراق يقتضي تعين ارادة الخاص الباقي على المشهور بين الاصوليين وقيل يبقى المجاز
قيل بل هو في الباقي حقيقة وليس مجازا وتحقيق المقام يأتي في مباحث العموم والخصوص
ومنها الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما على الاستحباب و
الكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة المعتبرة
ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شايع كثير حتى قيل انه صفة الامر والنهي حقيقة
فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لتعذره
عن غيرهما من المجازات بالقياس اليهما ومنها نفي الحقيقة من مثل قوله صلى الله عليه وآله لا نكاح الا بولي
لا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فانه تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب
المجازات اليها وهو نفي الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذي هو نفي الحقيقة
واعلم ان المقتضي لتعين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي
من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رأيت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد
المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجرأة ومن المعلوم
ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد والا لزم القرينة المذكورة فانه الكون في الحمام
انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على
تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يعقل
فهمه في الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة
لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة

الاصل الحقيقة تعين المجاز

الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة
القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم التبادر بالمجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة
كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات
ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المتهم من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو
المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه ان اريد استعمالها في النعمة وجب نصب قرينة
تصرف عن ارادة القدرة كان يقال لزيد يد على وليائه سلام ولم يجز الاكتفاء بالقرينة
الخالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين منها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما
يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي الى ان الصرف عن الامرين
يقتضي تعين المراد لا انتفاء الحصر بل لان التبادر من اللفظ المعروف هو ذلك وان اذا
تعينت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد
صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من اللفظ عدا المنع الحتم بل الغالب ان قرينة
المجاز انما صارفة عن خصوص الحقيقة او ضما وعن بعض من المجازات دون التعيين انما
يستند الى اللفظ المعروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد وهو التبادر من اللفظ
بعد الصرف لا مستند الا دلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وقد ما
يقتضي التعيين من جهة القرينة **الثاني** شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما
كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب له غالبا ولانه ملاحظة الشهرة
ترجح ارادة المعنى المشهور اذا المظنون لحوق المشبه بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار
بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا
وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المعروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة
التبادر حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بصورة الاشتهار
والشك لاستحالة التمسك فيما مع القطع بوجوده **الثالث** كون اقرب المجازات الى
الحقيقة وهي المتعذرة انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه
بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي الرغبة

بنا استعماله

بنا استعماله المقتضية الى غلبته واشتهاره ولذا تراك اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقرب
علاقة معه اشهرها استعمالا واكثرها وقوعا ودورانا في المجازات وحيث كان القرب من
الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم باشتهار الواسطة اذ لا تاثير للاقارب
البعيدة مع العلم باشتهار القريبة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة ح التي لا اشتهار سببا
اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم
باشتهار الواسطة ايضا واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار و
التبادر معا وقد تبين ان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعين المجاز غير متوقف على اعتبار شهرة
وتوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازي من الحقيقة بحيث لا قرب منه يقتضي الانتقال من
اللفظ الموضوع لما يقابله ربما اليه فيتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة ويترجح عليه
منع الملازمة فان قارب تقارب المعنوي بحيث الحقيقة لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم
كما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما في التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا
يلزم منه الحكم بالارادة وقد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يحمل الموضوع
لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان تصور الغلبة لا ينفك عن تصور المغلوبية
والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع
ذلك فلا يحمل الغلبة والسواد على المغلوبية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم
والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يحمله عليه عند تعذر
الحقيقة فظهر لقائل ان يقول ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي
باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة الاشتهار ومقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب ان
القرب من الحقيقة وكمال المناسبة هما مما يرغب به الناس بين المعاني المحتملة من
اللفظ وارتفاع المساوات لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح
بالمناسبات العقلية التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام وسياتي تحقيق
القول فيه في مسائل الدوران انشاء الله ثم اعلم ان العلامة قد يجب ذكر ان الحقيقة الشرعية
اذا تعددت حمل كلام الشارع الخطاب على المتعارف عندها وعلله الشارح بان اللفظ

اقتناع انفكاكهما

حكاية كلام العلامة في حمل الخطاب

عند كل طائفة ظ في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظ على ارادة خلاف ظاهره من دون
قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايضا بانه لولا ذلك لوجب حمله على الاصطلاح معين من تلك
الاصطلاحات او جميعها او على معنى امر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح
بلا مرجح والقطع بانحاد المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون المراد منه بالنسبة الى كل
طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو الحق ويترجح على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ
وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه منه كيف ولو
وجب الحمل لمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة
حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولو وجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على
ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد وتعدد وسواء عرف وافق عرف المتكلم او خالفه
وسواء كان الخطاب عام او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد **وتفصيل** القول فيه
ان المخاطب بالخطاب الشرعي اي الخاطب في محل خطاب الشارع اما ان يكون واحدا وفي حكم
الواحد كالجماعة من اهل الاصطلاح واحدا وجماعة مختلفين في العرف والاصطلاح و
على التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب
او غير مغاير او مشتبها فان علم الاصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين
كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وعلمهم
من الغائبين والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح
كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب كان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض
عدم الاختلاف في الاصطلاح المخاطب هذا بناء على ان خطابات الشارع مختصة بالحاضرين
وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من السنة والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف
كما هو الحق الاعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين ايضا بالاصالة
يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطبين في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان كان
المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ان الواجب على اهل كل
اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب في المفروض

تقدير

تقدير اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه **الاول** ان القائلين بتقديم عرف المخاطب
انما يقولون به مع اتحاده او كونه مغفولا عن الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد
والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم **الثاني** انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد
مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود
من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه **الثالث** لزوم اختلاف التكليف باختلاف الاصطلاح
فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف و
الاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف جائز بل واقع باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لا
تحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف جائز
بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف
العالم غير تكليف الجاهل لانا اختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلافا في المصلحة
فيه كاختلاف الاجسام والالوان والاكوان واما الاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار
والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان الاختلاف
الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون
سببا لاختلافه **فان قلت** قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف
العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يصح بيعه كذلك اذا جرت العادة به
كيلا ووزنا وعدا وان تغيرت العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك لو جرت
العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فان في محل التقدير في محل العادة دون غيرهم
وايضا فان المأكول والمشروب اي ما جرت العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو
فرض تغير العادة في ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في بعض المواضع
دون بعض مع اتفاق العلة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا **قلت** اختلاف
الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا حدث في الشيء تغير يمكن استناد الحكم الاختلاف اليه ولو
في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلفت تسمية الشيء لا لاثر فيه
يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا وكذا

لو فرضنا تغير الوضع في الالفاظ باشرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي
بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء لا كبيع الاستدلال لمنع ان
الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية فالمراد هذا القسم من الاختلاف وقولهم الا
حكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان اصطلاح
المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع او الاجتهاد وجب
ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب وقلنا بتقديمه بل يرجع الى صورة العلم والا فلا يجب
فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم والتوقف في ذلك
لحصول الاجماع في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي
الحمل عليه مع ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا
بتقديم المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد
المتقدمة فيتحقق الاجمال النفي وقد علم بما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف
المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك
يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال
ثم لو قلنا بذلك لهو انما يصح بما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة
بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب عنه فلو كان
الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين عن مجلس
الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم
تناوله المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فامر الحكم المذكور بعيد جدا اذ لا يظهر له
فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو بالنسبة الينا لا يفيد
العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغائب لتحقق الحال فيه مع هذه
الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لاصل
اشتراك التكليف والبناء عليه وهنا هدم لاصل الحكم بالحق الحاضر فلا يصح عليه البناء
لاستحالة بناء النفي على ما يبطله الاصل ايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه

الصورة وقوف على العلم تحقق الاصطلاحات المختلفة زمان الصدور وبالعلم بحضورهم بانها
في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذه الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في
زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصل عدم النقل
معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل بالافضاء فيه او حصل الحكم بما اذا علم ذلك ولو
بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضورهم ارباب الاصطلاحات المختلفة
في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما
على انه لو ثبت الحضور والاجماع فمكلف الحاضرين بمقتضى اصطلاحهم لا يوجب تكليف الغائبين
كما لا يثبت ان وحدة الاصطلاح تقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة
انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه
كما هو واضح وعلى الثاني اولا انا نختار شقا رابعا هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه
وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد من
المعنى الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والمخاطب والا فالواجب اختيار الشق
الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفاسد و
ان شارك هذا الوجه غيره في الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد
الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نم اتحاد المعنى المراد من كل طائفة فانه
متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف
وعمومه وادعاء القطع بذلك ان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو
لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ متعدد ح وان كان المراد
من كل طائفة واحدا فتجويز احدهما دون الاخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف فيه
ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم مثله في دفع الاجمال عن
المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح
بلا مرجح ولا يمنع خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح والجميع معانيه باسرها للقطع باتحاد
المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد احد معانيه قطعا بحيث يتحقق الامتثال بكل

منه

ما الجواب

واحد منهم وانتم لا تقولون بذلك وخاصة ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اي
الموجودين وقت الصدور والحاضرين في مجلس الخطاب واما من عداهم فهؤلاء من المعدومين و
الغائبين فلا يتم الثواب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يرد المعنى
المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عن الكل حتى يثبت الحكم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتعلقه
الحاضرين ايضا لان اقصى ما هناك فرض تعدد العرف الاصطلاحي في زمان الصدور
مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس المخاطب وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لما
عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا تقتضي المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين
جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو
ظ ومتى اختلف تكليف الحاضرين امتنع تكليف الغائب اما ثم بناء على ان الموافقة في الاصطلاح
لا تقتضي المشاركة في التكليف وفي صورة المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص
مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمنع حمل الخطابات على ذلك العرف لانه متوجه الى
غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتعلقه بالحاضرين كلا او بعضا
للقطع بامتناع الجمع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم با
عتبار ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين
بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب
على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحا
ضرين لكن احد الوجهين اولى بالاعتبار من الاخر لكن القول بالعموم مع فساده
في نفسه خلاف ما ذهب اليه العامة لما ثبت من انه لا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع
انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف
وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل في تصحيح
هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل
اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي المذكورة في الخطاب المختص بكل طائفة
على عرفها المختص بها الخطاب والمراد عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم اختلاف معنى
وترجعوا الى تقديم

اللفظ

اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظ ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف و
الاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطابات لا اتحاد الخطاب بنفسه فتامل **قوله**
الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت الى المجاز لا ريب في ان اللفظ اذا كان حقيقة
في معنى مجازا في معنى آخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي حتى يستعمل الحرج عن القرائن لان
فائدة الوضع تفهيم الموضوع له بنفس اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعرى الوضع عن الفائدة و
لان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة
غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق واشباه الفائدة في
ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيهما حصول النظام بتبليغ الاحكام الموقوف
على المخاطبة والافهام ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وما
ورد من انه سبحانه اجل من ان يخاطب او يخاطب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم و
يفهمونه ولان لولا يجب الحمل على الحقيقة لوجب الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول
فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه و
الحكم يكون الا لفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقائقها ومجازاتها اذ انما يكذب الوجدان
وكذا الاتفاق على وجود اللفظ الحكم الدالة وعدم الانحصار في الجملة واما الثاني فلانه
تقتضي كون المجاز اصلا وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظا لمعنى ثم يكون
استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل
على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة لان من
شرط المجاز وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها فيستحيل
الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز ومشترك
بينهما وهو باطل بالظ والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ والخاقه بالالفاظ المهملة
والمفروض خلافه فتعين الاول اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب ثبت ان الاصل في اللفظ
ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا احد معنى قولهم
الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل وحاصله ان اللفظ اذا كان

حقيقة في معنى مجازا في آخر ثم الحق في الكلام من دون قرينة تدل على ان مراد المتكلم معناه
الحقيقي او المجازي فان الواضع حمله على الحقيقة دون المجاز اصل الحقيقة هذا المعنى هاهنا لا نزاع فيه
بل هو محل وفاق بين الجمع والقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد
من اللفظ الذي ورد بينهما على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده
بحقيقة فان ترجيح هذا المجاز او التردد بينه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصيته
وغيره ممن يعرف بالاشتهار المقتضي للترجيح او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة من حيث
بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود كيف ولولا ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه
ههنا متعينا لانه اذا كان راجحا او مساويا بعد ترجيح هذا المرجح كان راجحا معه قطعا فلا
يقع النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا فقد
دل على الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه في تحقق الوضع واستعماله فهل يجب الحكم بالحقيقة
بمجرد الاستعمال فيكون الاصل فيه الاطلاق في الحقيقة هذا المعنى ايضا اختلف العلماء في ذلك
والمشهور بين الفقهاء والاصوليين منا وخرج الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل
فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده وذهب السيد المرتضى وجماعة من القدماء الى القول
بالحقيقة مطلقا وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ المتعدد بتعدد المعنى
يكون مشتركا بين معانيه كلها الى ان يتحقق الناقل وان المجاز لا يصار اليه في شيء من الاحوال
اما الدليل قال في منتهى كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص
اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم مرة بعد مرة ويتلوه في القوة ان
يستعمل اللفظ في بعض الفوائد ولا بد لنا على انهم يجوزون لها مستغيرون لها فنعلم
انها حقيقة وقال في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب والندب
انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرائن
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما الاستعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
ومثل ذلك ذكر في مبحث المرة والتكرار والفور والتراخي في مسئلة الفاظ العموم والاستثناء

المتقدم

المتقدم المجمل وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب بالجملة فهذه الدعوى قد تكررت من السيد
في اكثر كتبه المذكورة وغيره قد تصدى لاثباتها وبيان مسئلة الفاظ العموم ببسط من
الكلام كما هو دابه وعادته ونحن ننقل من كلامه اكثره بما يقام الاحتجاج من بلا بما يتوجه عليه
من النقض والابرام ان شاء الله تعالى واعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين الاول
اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وبرهانهم من قول الفقهاء والاصوليين في مطاوي
مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة له على الخاص فيحقق
الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثانيا هو ان الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز
سواء كان المعنى متحدا او متعددا وقد يحتمل مع ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى
ذلك الكلام مذكورا في كتب الاصول والخلاف مقطوعا به عند الاكثر وهذا فاسد قطعا فان
الفقهاء والاصوليين انما قالوا ذلك رفعا عن زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة وهذا كما ذهب
السيد المرتضى ومن وافقه ولذا تراهم كثيرا ما يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة مع الشك
في الوضع وربما قالوا المجاز خير من الاشتراك ولولا ذلك اذ الحقيقة وضع اللفظ لمعنى وشك في
غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة في صورة الاتحاد والحقيقة والمجاز مع التعدد لما صح لهم
وارد من توهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة ان الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة لانه
جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على بعض انواعه بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة لمجرد الاستعمال
كما يدعيه القائلون بالاشتراك بل لا بد في الدلالة عليها من امر آخر غير الاستعمال المشترك
بينها وبين المجاز فان اتحاد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه عندهم لا يقتضي كونه لاجل
الاستعمال من حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل آخر والاظهر ان المراد ان مجرد الاستعمال
مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه او تعدده او الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على الحقيقة
بل يحتملها والمجاز وان كان الاستعمال في المعنى الواحد دالا عليها ويشهد لذلك قول السيد
واما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء الكاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على
الحقيقة اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة مفهوم الاستعمال في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن
في التسوية بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على

الحقيقة مع التعدد وظهوره فيما لا يأتي الموجود في كلام القوم بل لا توهم الاصل في الاطلاق الحقيقة و
توهم المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين **احدهما** ان الاصل في اللفظ الذي
هو حقيقة في معنى مجاز في غيره ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام مجردا عن القرينة **واحدهما**
ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة فيه موضوعا له ان لم يوجد هناك شيء من ادلة
المجاز والاتفاق على ان الاصل هو الحقيقة وان المجاز خلاف الاصل لا يقتضي الاتفاق على كلا المعنيين
وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو م فان المعنى الاول محل وفاق عند الجميع قطعا من ان يثبت
الاتفاق على الثاني كما هو الحق لا كما يدعي على الاتفاق على المعنى الثاني بعينه من الاتفاق على اصل
الحقيقة في الجملة بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه بما يثبت به الاتفاق في المعنى الاول فان
الوجه الذي به يعلم الاتفاق في الموضعين واحد وهو تردد الحكم في كلامهم على وجه
القطع من دون نكير انما يستعملون اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول قطعا عليه من
دون تردد ولا اشعار بالخلاف فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع وايضا فان الاصوليين
مرحوا هذه المسئلة اي مسئلة تعارض الاحوال بان الامور المعارضة للالفاظ المخرجة لها
عن حد الاعتدال الموجبة لحصول الاختلال فيها والاختلال في هذه الخمس اعني الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وان حصول كان المقصود من اللفظ موقوف على انتفاء
هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال الاشتراك والنقل كان له حقيقة واحدة فاذا
انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد
تلك الحقيقة بكمالها وبذلك يحصل الفائدة المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه بتمامه
ويقتضي ذلك ان الاصل في اللفظ هو الحقيقة الواحدة التامة واما ما عدا ذلك فهو خارج
عن الاصل فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا ترى ان اكثر الاصوليين اقتصروا في تعارض
الاحوال على الصور العشرة الحاصلة من ملاحظة هذه الخمس بعضها مع بعض ولم يتعرضوا
للصور الخمس الحاصلة من دون ان الحقيقة مع كل من هذه الخمس لوضوح حكمها والاتفاق
على تقدم الحقيقة فيها ومن ادخل الخمس في مسائل كما حصره قطع بتقدم الحقيقة في الجميع
من دون نقل خلاف في المسئلة ولا تردد في الحكم وايضا المستفاد من كلامهم بيان ان المجاز على

خلاف الاصل

خلاف الاصل ارادة المعنيين من الاصل المذكور فان بعض ما علقوا به الحكم انما يطلق على المعنى
الثاني دون الاول **قال** في البحث السابع في انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حال
الخطاب وانه مع تجرده لو حمل على مجازه كان حقيقة فيه ولو حمل عليهما كان حقيقة في المجموع
فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله والتوقف على وضع سابق ونقل وعلاوة والمتوقف على
الاول اولى **وقال** وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول و
المناسبة والنقل ولا خلاف له بالعموم ومن المعلوم ان اصل الحقيقة هما النقل على جميع الاصوليين
فاذا كان المراد هنا كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا فثبت الاتفاق في المعنى الثاني
كما هو الحق ويدل على ذلك صريحا ان العلامة في النهاية احتج على ان المجاز خلاف الاصل
بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة واستند على ذلك بما حكي ان عباس بن تالد ما كنت اعرف
الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرتها اي ابتدأتها وعن الاصمعي
انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول استدهقي اي ملأي قال فاستدلوا
بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك والحاكي كلامه فيه
على صورة اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد واختيار الاكثر ومنهم العلامة رجحان
المجاز على الاشتراك مع ان الظاهر من الحقيقة في هذه المواضع الحقيقة المجردة ولذا كان دوران
اللفظ بين المجاز والاشتراك غير الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة
مع اتحاد المستعمل فيه مضافا الى ما سبق وجوه **الاول** ان ثم استعمال اللفظ في المعنى الواحد
انه حقيقة فيه فان المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا
اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه
لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون من وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في
اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهوره لتعددنا في تعريف اللغات بطريق
النص غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات غالبا باستعمال ارباب اللغة وبواسطة
الترديد بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى انه من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة
يستعملون اللفظ ويريدون به معنى يرجع عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه ولكن من حصل

الاول

دلالة الاصالة الحقيقة مع اتحاد

لعدم ما يزيد على ان نصحها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى الظهور النقل
او شيء من الامارات المعتبرة ليس بمسموع وايضا المهم انه لا نزاع في دلالة الاستعمال على الوضع
في المجاز وانما الخلاف في دلالته عليه قطعا والكلام المذكور من السيد في مقام التسوية بين المعنى
الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة هو بالوفاق في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول
العلماء والاصوليين الاستعمال لا يدل على الحقيقة محمول على نفي الدلالة قطعا ربما على من
قال بثبوتها كما وقد اشرنا انه لا يطلق هذا القول الا في تعدد الوضع وربما من قرائنها
يتعين به المعنى كقولهم المجاز احد جزئي الاشتراك **الثاني** لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه
لكان مجازا لا حقيقة له اما انه مجاز فلان المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا و
الاستعمال الصحيح المخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض انه زايد قد استعمل فيه فهذا
يكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولا مجاز بالاتفاق فالمجاز لا حقيقة له اما قطع او ممكن غير متحقق لوقوع او وجود نادر
وذلك لما ان الاصوليين اختلفوا في المجاز المحقيقة فالاكثر ومنهم السيد المرتضى على الاستلزام
نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة ثبات الوضع والاستعمال وكلاهما متحقق بتحقق المجاز اما
الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له
فلا يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لعرى عن الفائدة
فان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة الوضع
وقيل المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه كما
يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان المجوز من فوايد الوضع وهو حاصل على ان الوضع لفائدة
لا يستلزم حصولها ليس كل ما يتصور من الشيء يترتب عليه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى
الوقوع تمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت
لمعانيها ولم يستعمل فيها اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في
الامثلة المذكورة ولا يكون ما يحتمل ان يستعمل فيها اصلا ومنهم من اثبت ذلك لعدم
القطع بمجازات لاحتمال النقل على ما هو الظاهر والا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني مجازا

استلزام صح

ان النقل كما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الثاني الى ان يهجر الاول فكذا ترك الاستعمال في الاول
مع تيقن الثاني وقد علم من ذلك انه امر المجاز الذي لا حقيقة له وانه بين الاقوال المتقدمة
المذكورة كما قلنا والامر هنا على تقدير الامتناع ظني واما على التقدير بين الاخيرين فلا
المشتبه بالمجمل على ما لا تحقق له اصلا وكذا على ما لا تحقق له الا نادرا بل المشتبه يتبع الاعم الاغلب
ويلحق به ومقتضى ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول به فان قلت قد
تمسك بعض من نفى الاستعمال بمثل قولهم قامت الحرب على ساق وثابت لمة الليل من
المركبات وهذا ينفي وجود المجاز الذي لا حقيقة له وكثرة وقوعه في اللغة فان هذه المركبات
لا تحصى كثرة قلت التحقيق في هذه المسئلة متصور على المفردات التي يصح وقوع الاشتباه في حقايقها
واما المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولها ثم بناء على ان الدليل
المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق
بينهما جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني ولا يلزم
الكذب **الثالث** لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة يعني وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي
مع انتفاء الصارف عن الارادة ثبت الاصل بالمعنى الذي يريده هنا ايضا اذا المفروض ان
اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد فان كان الاصل في المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون
اللفظ حقيقة فيه قطعا لا يقال انما المعنى بكونه حقيقة مع الاستعمال فيه فانه يعلم ذلك لم
يمكن الحكم بارادته منه لان القول السبب الحقيقي المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا الوضع له و
تعينه بالارادة واما الاستعمال فذلك لا دخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف عليه اطلاق
اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال محمول على الحقيقة بالقوة فلا اشكال
فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الى الراجح ارادة الحقيقة مع العلم بالوضع وكذلك
في تعيين المعنى المراد وبالمعنى الثاني الى الراجح اعتقاد الحقيقة مع العلم بالمراد والشك في
ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران متباينان قطعا فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت
الاخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الاول
وهو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر سواء كان الموضوع له معين عند السامع او مبهما فانه

حقيقة

نعلم قطعاً ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع اللفظ له واما علم السامع بالتعيين
فذلك لا دخل له في اعتقاد ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان له دخل في تعيين
المراد وتشخيص المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين علم ان مراد المتكلم منه ذلك
المعنى بعينه من دون تردد واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان
علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى الحقيقي مبهماً عند السامع لم يحصل
له القطع بتعيين المراد من اللفظ وح فلا فرق بين صورة العلم بالتعيين والجهل به من حيث
العلم بارادة الموضوع له في نفسه لا فرق وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال والتبيان في المعنى
المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل بالوضع المعتبر كما في الاصل
المعنى الثاني يتصور على وجهين **احدهما** جهالة الوضع نفسه كما اذا تعددت معاني اللفظ
وكان اللفظ حقيقة في احدها وانتفى حال الباقي فان الشك هنا في اصل الوضع **وثانيهما**
الجهل بتعيين الموضوع له كما اذا علم ان اللفظ موضوع لمعنى وحصل الشك في تعيين ذلك فان
الوضع معلوم في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة ايضاً بالقياس الى خصوص المعنى لهذا
الضرب قد وجد فيه كلا الشرطين شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع في الجملة والاصل
بالمعنى الثاني وهو عدم العلم بثبوت وضع اللفظ لمعنى بعينه فيقتضي الاصل بالمعنى الاول
يجب ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازائه لوجود شرطه وهو العلم
بثبوت الوضع في الواقع ومن فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا يقين ان يكون المستعمل
فيه هو الموضوع له قطعاً والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل
الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شيء
واحد فان الممتنع توارد العلل من الاجتماع الامارات وانما اعتبرنا الجهل بالمراد لان ثمرة
الاصل الى كون المراد مشتبهاً اذ مع العلم به لا حاجة الى التشبث بالاصل لثبوته بالقرينة
فاعتبار الجهل بالمراد تحقيق لفائدة الاصل وليس شرطاً في حجيته واعتباره ولا معه بعد
ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى هو فرض كون مجهول الارادة بان يقطع النظر عما
يدل على ارادته ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا كما في جميع

المطالب

المطالب المستدل عليها بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها يفرض امر مجهولاً ويقع النظر
عما عداه من الادلة الاخر لتحصيل بذلك الدليل والجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى **الرابع**
ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال بطريق التردد بالقرائن
واما التصريح بالوضع كان يقال وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى او هذا اللفظ موضوع
لهذا المعنى فذلك غير معهود منهم بل يكاد يتحقق ذلك الا في وضع الاعلام والموضوعات
الخاصة واما الاوضاع الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة هو التردد بالقرائن و
العلم بالوضع بهذا الطريق لا ينفك عن العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع و
الاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة **الخامس** الحقيقة اولى من المجاز بحيث ترجيحها مع
الشك بناء على الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة
بينهما مع القرينة هو لا محالة يستدعي امورا زائدة وصفة اولا لمعنى ونقله عنه اخرى وعلاقة
بين المعنيين وقرينة صارفة عن المعنى الاول والحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة فكانت
اولى **السادس** اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى
عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يتبادر الفهم وتبادر المعنى دليل
الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل فيه مجرد فرض لا تحققه فان ما يجده من الالفاظ
المستعملة نرى انه يستعمل في اللغة اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد
وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس الا لفاظ ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد من
اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا
مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد منه ان يكون المعنى الذي
يحتمل كون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على سبيل
المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا فلا تغفل **المقام الثالث**
في حكم ما زاد على المعنى الواحد قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان الاكثرين على انه
مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا بانه حقيقة ايضا حجة المشهور امور **الاول**
ان الحقيقة موقوفة على الوضع الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع

الثاني الوضع الاول لكي يصحح تجاوز الحقيقة الثاني يقال هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل
عدمها لان العلاقة لابد منها في محل النزاع والوجه القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا
يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لابد من اعتبارها والالتفات في الاستعمال والالتفات اليها
والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل الصحة من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني
دون الاول فيصح فيه بالاصل واما الالتفات الى الصحة فذلك امر لازم على كل حال اذ كما
يحتاج الالتفات الى العلاقة في المجاز يحتاج الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات
الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع
سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة في معان متعددة
مجازا فيما عدا واحدا منها وانما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل بالنسبة
اليه كما صرح به المحقق وتشهد به تتبع كتب اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا
تعين الحمل عليه لان الحقيقة يتبع الاعم الاغلب لحق به كما مر مرارا ومرجع الغلبة بالمعنى الذي ذكرنا
على غلبة المجاز على الاشتراك وهي لهذا المعنى مما لا ريب فيه وان توهم خلافه بعض مع الاشتراك
ويستحق التنبيه عليه مع جوابه ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان
اخر غير ما ذكر الاول ان الاستعمالات المجازية في اللغة اكثر من الحقيقة الثاني ان استعمال
كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة بالحالة
بل مقطوع بفسادها به لما ترى ان اكثر الاستعمالات الخ تدور بين اكثر الناس في محاوراتهم
ومخاطباتهم ليس مجازات وان كان اكثر الاستعمالات اقل الناس كالخطباء والشعراء كان على
ما ادعاه بعضهم وذلك ايضا فيما يختص به من الخطب والاشعار لا مطلقا قلت قيل الغرض
الاصلي في علم الاصول هو البحث عن الفاظ العموم والخصوص والغالب فيما هو المجاز لانها في
اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا باشتماله على اللطائف
والنكات الزائدة التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدونها يكون الكلام
بليغا لا اصل الحقيقة من دون اعتبار امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب
في كلام الخطباء والشعراء فان هذه لما اراد ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ونزه

يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة وهي الحقائق المفضولة وعدوا الى المجازات الرائقة والاستعمالات
الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم حتى صارت هي من الغالب على كلامهم فلما ليس من شروط
بلاغة الكلام صلوحه في الحقيقة والورود على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في
الكلام مطابقة لمقتضى الحال مع حسن النظم والتأليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا
كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح فان
المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة اصلا او لا يكون كتاب بتمامه بليغا وكلامها
يتم بالنظر فان التمايز في طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصود علم
المجاز لما يرى من استعماله على الحقيقة بل هو فيه اكثر من ان يحصى وقد اريد ان المجاز شرط في
البلاغة فهو مع منافاته لدعوى الغلبة فاسد بما عرفت من بطلان الشرطية وان اريد ان البلاغة
في الكلام انما تحصل غالبا بالمجاز فذلك مم خصوصا في كلام الشارع فان الغرض الاصلي منه هو
البيان والاعلام دون الاجمال والابهام واحتساب هذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز والذي يدل
ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة وان المجاز منها قليل جدا بالنسبة اليها خصوصا فيما
يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام بعض كالخطباء البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه
لا يقتضي غلبته في كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة ومرة كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم
فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين ثم
او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة فان غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت
موجبة لتقديمه علينا لكان احتمال المجازات بالتقديم على الحقيقة واولى بالترجيح عليها لخصوص
الفاظ العموم فانه قد بلغ من الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز وقيل في
المشهور بين عام الاول قد خص ومع ذلك فقد اطبق الجمع على وجوب حمل صيغ العموم على
حقيقتها التي هي الاستغراق ما لم يظهر المخصص ولم يلتفتوا لحد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا
جعلوه مانعا عن الحمل على الحقيقة فضلا عن ان يترجح به المجاز وايضا لو كانت الغلبة مقتضية
للترجيح لزم ان لا تستقر الدلالة على الحقيقة في شيء من الالفاظ وان لا تكون الحقيقة هي الاصل
الراجح عند تجرد اللفظ عن القرينة والتالي باطل بالنظر فكذا المقدم فان قيل ما بال الغلبة هنا

والتصريح بكتب ورد كان استعمال الحقيقة مانعا للغلبة لزم ان لا يكون الكتاب بليغا
سخيف جدا

بالترجيح تقديم الغالب في ترجيحه ونحن نرى انهم يستندون الى البيان في غير هذا المقام وما الفرق بين هذه
الغلبة وغيرها حتى اختلفنا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق بين الغلبة المقتضية للترجيح
هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانما غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة
هو جنس المجاز لا كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة استعمال المجاز باحد المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما
تقتضي ترجيح ارادة المجاز لا ترجيح كون المعنى المشكوك مجازا كما هو المدعى الا ان يدعى ان
الاول يلزم الثاني وفيه تامل **الثالث** المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية
وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا
وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح وما اذا اريد منه معناه المصطلح المأخوذ
فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالقول بثبوت الغلبة ايضا اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة والمجاز
ويلزم ان يكون المجاز اكثر من الحقيقة **الرابع** ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه
الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابت ايضا ان اريد بالمجاز بالقوة واحتمل الحكم في القضية المذكورة
على الغالب والا فلا تحقق الغلبة اشكال الا من الجاز ان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ولا
يستعمل في غيره اصلا ويستعمل فيما يساوي الحقيقة او ينقص عنها فلا تحقق اكثرية المجاز في
مثل ذلك **الخامس** ان اكثر المعاني المختلفة في كتب اللغة مجازات وهذا يقرب من المعنى الثالث
والظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه قد حكي عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا ان اكثر
اللغة المجازات وان العلماء والاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح المجاز او
بيان عدم اولوية الحقيقة حكاية عن محققي اهل اللغة ونقل الاصوليون ايضا كتبهم قولهم بان المجاز
هو الغالب وضعفوه وربما نسبوه الى الشذوذ **قال** في النهاية المحقق الشارح ان المجاز
ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجاز فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو
يشاول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا
قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت البعض لا جميعه بل لو قلت ضربت رأسه
انك قد ضربته من جميع جوانبه وههنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رأيت زيدا او
ضربته فزيد ليس باشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتحقق الزيادة والنقصان والتبدل

عليها

عليها الرؤية والضرب وقد استند الينا فكان مجازا مع ان الرؤية انما تتناول سطحه الظاهر وليس ذلك
حقيقة زيد بل انما هو جانب منه او جزء منه واجاب عن الاول بان المصدر دال على الماهية من
حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع بالنسبة الى
الاطراف والظاهر ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة المجاز باحد المعنيين الاولين كما يشعر به الحجة
المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة هي الغلبة باحد المعاني الثلثة المتاخرة ولهذا يندفع التناقض
الذي يتوهم من كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا بغلبة المجاز وتلفوه بالقبول في حكايتهم
اراء محققي اهل اللغة في مقام الاستشهاد ووجه الاندفاع ظاهر فاقلنا وكذا يندفع التناقض المتوهم
في كلام الاصوليين والعلماء حيث انهم تارة يقولون الاصل في الالفاظ الحقيقة واخرى اكثر اللغة
مجاز ووجه الاندفاع ان مراد القوم من القول الاول ترجيح الحقيقة مع الشك في تعيين المراد
ومن الثاني ترجيح المجاز مع الشك في الوضع فلا تناقض لما بقي التناقض بين القولين انما يلزم
لو كانت غلبة المجاز موجبة لترجيحه وقد مضى بما لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين انما
يشيرون الى غلبة المجاز على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما اومأنا
اليه فلولا ان مرادهم ما ذكرناه لزم التناقض قطعا وكان ما ذكر من عدم الجواب لغلبة الترجيح
ابرادا عليهم مع التناقض لا دفعا له كما لا يخفى فان قيل لو كانت غلبة المجاز بالمعنى الذي ذكرتم
مقتضية لترجيحه مع الشك في الوضع وجب القول بمجازه وان اتحد المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو
استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان المجاز الذي لا حقيقة له انما يثبت بعد هجران
يجب علينا الثالث ان الغرض الاصلي والمقصد الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى
المراد فان الدلالة بواسطة القرينة محققة في المجاز والدلالة لا على وجه الارادة لا يترتب عليها
فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويجوز الى
نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لغة والاساس الذي عليه يبتني الفهم والتفهيم فيما
هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل **احتج القائلون** بالحقيقة بوجوه
الاول ما ذكره السيد رحمه الله في ذريعته من ان استعمال اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس
الا كاستعمالها في الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ

بان الاستعمال الحقيقة

ثانيا مع ان التناقض المتوهم قولهم الاصل الحقيقة وقولهم اكثر اللغة مجاز

حقيقة فيه فكذا المتعدد قال في بحث الفاظ العموم بعد نفي اللفظ المخصوص عن اللغة وادعائه
اشتراك ما يدل له بينه وبين الخصوص الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق
قد استعمل تارة للخصوص واخرى في العموم الا ترى انه القائل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته
لا يريد الا الخصوص وقلما يراد به العموم ويقول لقيت العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد
العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر استعمال
اللفظ في شيئين انما شركة بينهما وموضوعة لهما الا ان يقفونا ويدلونا بدليل قاطع على
انهم باستعمالها في احدهما مجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها
العموم والخصوص وهذا الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على ان بنفس الاستعمال نعلم الحقيقة و
هذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ
في الخصوص على احد وما استعملوها في العموم فانا نخالف في ذلك وندعي ان كيفية
الاستعمال تخالفه قلنا اما الذي يدل على الاول فهو انه انما نعلم باستعمالهم وكانهم
استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ويدلونا على انهم مجوزون قطعا على انها حقيقة فيه كما
انا استعملنا في المعنيين المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طارئ
عليها بدلالة ان اللفظة قد يكون لها حقيقة في اللغة وللمجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة
له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها نفس الاستعمال وانما ينقل
اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرنا لان استعمال المجاز
لو تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكن
عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا خلاف اهل اللغة الا وهو يعلم
من حالهم ضرورة انهم انما سموا البليد حمارا وشبهوه اسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب
ان يثبت مثل ذلك في اجزاء لفظ العموم على الخصوص فاما الحقيقة لنا بان يدل على ان كيفية
الاستعمال واحدة فانا لم نمنع ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال
ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على ان نقول لمن ادعى اختلاف
كيفية الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل صورتها في الخصوص

ام تريد ان

ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول يفسد بانا
ندرك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين واختلفنا لا دركنا لها مختلفتين وقد بينا في هذا
الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كما يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان ما
يوجد امرا كان مجوزا نفسه ولا يكون امرا على ان اكثر المخالفين في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم
اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته
فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم
قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة وانما يجوز به في الخصوص وبذلك هو المخالف
وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة
على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم بالقرينة والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك و
هم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال المخالفين في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا
في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا فيها قالوا ان من ادعى ان عمرا مع زيد قد وافق في
ان زيدا فيها وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه
فان قال خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا
امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون
استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال للزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه
يستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة لزم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما بينا ان ندل على اثبات القرينة
اذا ادعيناها ويجري في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار وآخر يدعي ان معه
عمرا وفي ان كل واحد يلزمه الدلالة وانما لهما على ان زيدا في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف
من التوحيد والاقتران وهذا اجود شيء يمكن ان يسئلونا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال
الثوري من القرائن والدلائل لان الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج
المجاز المعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة
علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة على صحة
ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هو العلم الضروري بتوقيف

اهل اللغة على ذلك كما علمنا في حمار واسد فكما يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم القرينة فكذا لا يقع
الخلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتأمل فقد نظرنا فما عثرنا على ذلك
ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه ليكون الكلام فيه وحينئذ لا
يمكنه ان يدل على ان استعمال اللفظ في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يعمى مذهبه ثلاثة
ذلك المجاز وعدول الى غيره وهذا هو نفس المذهب وما يقال لم كيف وجميع كل شيء تجوز اهل
اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرنا في حمار وبليد و
كالحذف من قوله تعالى وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء و
نظائر ذلك وامثاله وما نفرع عليه ونشعب انهم يجوزون بذلك وقارنوه هي الى اللفظ
ما يدل على المراد قرينة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجيء مثل ذلك في استعمال
صيغة العموم والخصوص وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم فالالحق هذا الباب كله في
حصول العلم عنده ويمكن ان يرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت بلا شك استعمال
هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وافقنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المخالفة
لهم انهم يجوزونها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في صنوف المجازات على اختلافها فيجب
ان تكون مشتركة فان قيل لنا نعلم كونهم مجوزين لها في الخصوص بالاستدلال دون الضرورة
فلم تقرر هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب على الاستدلال ولم يقف
غيره من ضروب المجاز في كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي حزوه هذا الموضع عن باب مبالغة
عما خالف مذاهبكم هذا كلامه قد ذكرنا نقل اللفظ بالفاظه حفظا لما اراه من زيادة التقريب
باثبات الاشتراك في الفاظ العموم فان ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ التي وقع
وقع فيها الخلاف والشك من هذا الجهة وهو اضعف الاقسام على رأينا لا يخفى على الفطن
طريق تقريرها الثاني ان الاشتراك الكثير في اللغة فكان الحمل عليه اولى مع الاشتباه اما
الاول فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال
فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال وكذا
مشترك بين الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فانه

عم البنا الافعال والحروف غلبة الاشتراك على الافراد واما الثانية فلان المظنون لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب الثالث ان الاشتراك فوائد لا توجد في المجاز والمجاز مفاسد لا توجد في
الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها ان الاشتراك يطرد لكونه حقيقة فلا يضطر بخلاف المجاز فانه
قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يستقيم منه ومنها انه
يصح معه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام وتحصل الفائدة اتم في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح
التجوز معه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الحمل بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بتعذر
الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل
اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعيتين والعلاقة
والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطأ مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة
عليه وخفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطأ بخلاف المشترك فان السامع
مع القرينة يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف الحمل فلا يقع في الخطأ وان كان المجاز
اتم بخلاف المشترك فانه لا خافية فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج
فيه لاجل التعيين وفي المجاز للدلالة بالمجاز هذا معارض بمثله فان المجاز فوائد لا توجد في الاشتراك
وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتمل الرأس
شيبا ابلغ من شيب ومنها انه قد يكون اوفق اما الطبع لثقل في الحقيقة كالحقيقتين الملاهية
او عذوبة في المجاز كالروضة المعشبة واما المقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى
شيء بينه وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به
الى انواع البديع كالتجنيس في نحو حمار شر ثاد بخلاف بليد شر ثاد والمطابقة في نحو قوله
ضحك المشيب برأسي فبكى ولو قلت ضحك فات المطابقة والمقابلة في مثل قوله كما حلي
قلبي في هواها تجب في قميصي ولو قلت اذا اراد هو عاف فات والجناس في مثل سبع سباع
ولو قلت بنجاحات لم يكن جناسا والروي في نحو قوله عارضنا اصلا فقلنا البر برب حتى
تبدى الاخوات الاشيب ولو قال سنهن الابيض لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك
فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه ومنها تحمل على

فوائد الاشتراك

واما مفاسد المجاز

بيان فوائد المجاز

كالحقيقتين

ومن مفاسد الاشتراك

سبع صح

مستبعد

الحقيقة ومنها ان يؤدي الى مستبعد من حيث او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء والطهر للحيض والاطهار والتردد على القول به فانه اذا اطلق اللفظ واريد به احد المعنيين وهم الآخر تحيل قرينة فقد فهم فاهو غاية البعد من المراد كما اذا فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله سبحانه اذا طلقتم فاعتدوا والتردد والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه وان كانت تخييل التضاد بمنزلة التناسب كالعلة او تهكم او تملح ومنها ان يحتاج الى قرينتين بحسب معنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكر عوم في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوايد المجاز لا يختص المجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان يقول الذهب والفضة او وفق للطبع كالليث للغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة في قوله تذكرني ٥ وما انس لا انساه ان لحديث ٥ على اني الزما تديما ٥ وقوله نقلت دعوتي والعنا بكرمها ٥ فنل كثير من الرجال قليل والمجانسة ٥ بالتوهم رحبة رحبة والروى مثل عيث وليث وكذا غيرها من المحسنات فان كلا منها يتحقق بالاشتراك واذا اشتركت فوايد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها واما تفاسد الاشتراك فهي على تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه فتبقى فوايد الاشتراك سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فبمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة على ما اشتهر بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز يتوقف على احد الامرين من النص ووجود شيء من الامارات المقررة وانه بدونهما لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه سواء كان المعنى المستعمل فيه واحدا ومتعددا وانتفى ذلك فهي اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني بالكلية الجامعين وهو بعد ما مر من انها في صورة اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثاني ان الاستعمال بنفسه لكونه جنسا للحقيقة

والمجاز

والمجاز لا يدل على احد الامرين بعينه لان العام لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة عليهما من امر آخر غير الاستعمال المشترك بينهما وانه اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا لا ينافي ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لانه اصالة الحقيقة في تلك الصورة لا تقتضي كون المنشأ هو نفس الاستعمال من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون السبب امرا آخر كما مر ثم تحقق المجاز من غير حقيقة وكالتلازم بين الاصل لهذا المعنى والاصل بالمعنى الاول ورجحان الحقيقة على المجاز نقلة المتقدمات وغير ذلك مما من مفصلا بالاحتجاج على الاصل المذكور لكن قد عرفت ان نفس الاستعمال من حيث هو استعمال يقتضي ترجيح الحقيقة في صورة الاتحاد لهذا الاحتمال يفسد من هذا الوجه وان لم يكن منافيا لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكر من ان الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق على سببه المعين بل يجوز ان يكون لسبب آخر فان السبب المعين متى كان مجمعا عليه كفى ذلك في بطلان ما يترتب على نفي سببه لا يقال قال الشيخ في العدة في جملة كلامه له في بحث الامر فان قيل فما استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين بل قيل له لا نم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لانه المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصبوا لنا على انه حقيقة او يجد اللفظ يطرد في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قد بينا ذكرها فبها فرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ لا يدل على الحقيقة ومع ذلك فكيف يدعى انه متفق عليه لانا نقول انما ادعينا الاتفاق في دلالة الاستعمال في صورة الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ القول بعدم دلالة مجرد الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك في عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع من دلالة الاستعمال مع الاتحاد وايضا فان الشيخ انما ذكر ذلك في مقابلة من ادعى دلالة الاستعمال مع تعدد المعنى فلا يبعد ان يقال كلامه على هذه الصورة لغربة السؤال الثالث ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلا من الحقيقة والمجاز فيما زاد على المعنى الواحد وما يتحقق منه احد الامرين الاخيرين الواضع او وجود شيء من علامات الحقيقة او المجاز واما المتحد المعنى فانه يتعين فيه الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل اتفاق الاول وان لم يوجد هناك محتمل نص من جهة الواضع ولا شيء من امارات الحقيقة

والقرينة على هذا التخصيص ان الفقهاء والاصوليين بالطبع على هذا القول الثاني صورة التعدد مرادا على
من قال باصالة الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد المعنى يحكمون بان الاصل هو الحقيقة فوجب حمل كلامهم
على هذا المعنى صونا له عن التناقض مع وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك يقتضي التوقف
في الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعدد الى ان يعلم النص من الواضع او يوجد شيء من الامارات و
العلامات الدالة على احدهما والمستفاد من كلام القوم خلافه فان الظاهر منه اتفاقهم على ترجيح
احد الامرين وان الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم من رجح
الاشتراك ولم ينقل احد من الاصوليين في المسئلة قولا باشتراط الرجحان ثم يظهر من الحكم
الميل الى التوقف في هذا وشبهه وذلك لا يهدي نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى **الرابع**
التخصيص بالمتعدد ايضا مع ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه
بعض القائلين بالاشتراك بخلاف ما اذا اتحد المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت
الحقيقة بنفس الاستعمال في المعاني المتعددة يصح مع ثبوتها اما بالاستعمال بل بدليل اخر كما
يظهر من كلام كثير ممن قال بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ثبت اليه اكثر الاصوليين وهم
القائلون برجحان المجاز على الاشتراك وكذا مع عدم ثبوت احد الامرين بعضه ايضا كما يجوزه
العقل وان لم يكن قولا لاحد من الاصوليين فيما علم وح فالمحصل من قولهم الاستعمال اعم من
الحقيقة ليس الا دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين
برجحان الاشتراك وليس في هذا الا ان الخلاف في القول المذكور يعاد بعينه في دلالة الاستعمال
على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه ايضا بعد تقييده بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في المسئلة
والامر في ذلك هين بعد ما علم مذهب القوم من دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة
الاتحاد **الخامس** ان تجويز الاستعمال من حيث هو استعمال اي مع قطع النظر عما عداه من الامور
التي وجه المستعمل فيه وعدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه و
هو الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة في الجملة
لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان
الاستعمال بنفسه يستقل في الدلالة من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما قال

بذلك بعض

بذلك بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد ومن وافقه من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى
التسوية بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر
الاصوليين ولهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية المذكورة وانكروها اشد الانكار وقد
وافقهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك ايضا حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك بنفس الاستعمال
بل بدليل اخر وقد مضى التنبيه عليه والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال
بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة و
المفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده لا يدل على المجاز بل يكون مستقلا في الدلالة على ما
يقول به السيد ره ومن وافقه وقد صرح كثير منهم ومنهم الشيخ في كلامه المنقول سابقا بنفي
دلالة نفس الاستعمال المجرد وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته
في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما
يفهم من كلامهم فان الاتحاد مدخلا في الدلالة على هذا القول والا لجعلت الدلالة صورتي الاتحاد
والتعدد فيلزم القول برجحان الاشتراك على المجاز وهو خلاف ما اذهبوا اليه ثم ان هذا
الجواب الذي اجاب به الجمهور عن الاحتجاج بان الاستعمال هو اول ما طالب به السيد نفسه فيما
نقلناه عنه من القول باشتراك الفاظ العموم حيث قال لو اعلم ان نفس الاستعمال تعلم
الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك بما مضى نقله عنه
بعبارته والمحصل مما ذكره هناك ثلثة وجوه **الاول** ان لغة العرب قد تعرف
باستعمالهم ولا انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم يجوزون قطعا على
انها حقيقة فيه فلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين وجوابنا قطعنا بالحقيقة اذا استعمل
اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم
اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بان اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا
اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقطع بدلالة الاستعمال
بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم
دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما

هو واضح وبالجملة فان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الواحد
ذلك انه ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد انا نقطع بها بواسطة الاستعمال مع
الواحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات العلة في المقيس فينتفي المعلوم فيه فان قيل
متى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزم القول باشتماله له في الدلالة فان الحكم بدلالة
الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان من لم يعرف اللغة
متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى ترجح عنده انه حقيقة له وموضوع بازائه وهذا
انما صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة
في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم
قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة تقتضي استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال
ليس الا لما سبق قلنا لا نسلم لكنا قد وجدنا الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد
المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك
في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه يستعمل
في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن
الاستعمال ولذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لكثير الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون
بالوضع الا في بعضها ولو كان لمجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد
والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم
خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بقرائن اوامارات اوجبت لهم العدول
عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اثر هنا في المجوز العلم الضروري بالمجاز ولم يعتبر في دلالة
الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمالات على ما صرح به السيد فانا
نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال
مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا فان العلماء
والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد

فانهم لا

فانهم لا ترى يختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان لمجرد الاستعمال في الوضع والعادة
دليلا على الوضع في المتعدد لما ندر دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على
الدلالة في الواحد ولما ارتفع الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف
والعادة لا يكاد يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم
وبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا
الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت
الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا
الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلق فهم
منه ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص فيكون حقيقة فيه لدلالة
نفي الحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان
متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينهما وبين اللفظ وايضا لما كان من الامر الراسخ في
الاذهان ان كل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى
هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرائن حتى استعمل لفظ في معنى
ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ
بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما يعلم باستعمال كونه حقيقة فيها
بالجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم
الاستعمال بخلاف الوضع الواحد فانه هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير العلم بالحاق
معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك
لاحتمال التعدد الجامع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله
دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بالاختصاص المعنى في واحد بعيد الحصول
جدا في الالفاظ التي نحن فيها بالبحث والنقل وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر النادر بل
سقوط الفائدة بما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ
يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال

والمهل في عدم استعمال التراعم بقبل الترتيب وعدم توقفه في فهم المعنى على ورودها وذلك اما لاجل
ما رسخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبناء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه نقل
الاصوليين بطريقة العرف والعادة في حجية الاستصحاب ولما عرفوا من ابتناء اللغة واساسها
على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في
اللغة على الاشتراك وان كان طريقة الناس في الالفاظ على ما وضعناها من البناء على الاتحاد
بينا الى ان يتبين الخلاف مع الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال
لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن
ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طارئ عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا
مجاز له ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة التي
هي نقيضها هي الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان
ما ذكره من ان الاصل هو الحقيقة كلام مجمل وهو على ظاهره غير مسلم وان قد عرفت بما
فصلناه ان للاصل الحقيقة معنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولو علم ان مراده في
الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يعرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ
ولم يعلم انه حقيقة فيه او لمجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان
الاصل بالمعنى الثاني مقامين الاول ان يكون المعنى الذي يحتمل اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثاني
ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان الاصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه فكذا الاصل
بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف معروف وموضوع نزاع مشهور
فان اراد بالاصل في كلامه المعنى الاول او الثاني ومع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا
في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وقد
الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة
له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما يناسبه
مجازا فانا لم نجد ما نعاينه عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب كثير الى ان
المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال الشيخ في العدة وليس لهم ان ادعى ان

فهم الاستعمال

فهم الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز طارئ والحقيقة لا تحتاج الى دلالة على ان الاصل بدلالة انه يجوز
ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان الاصل الاستعمال الحقيقة
وذلك ان الذي ذكره غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصوا على
انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة وبتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع
استعمال اللفظة في شيء من المعنيين ثم يطرأ على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا
في الحقيقة فربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا
الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدأ باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول بذلك وانما ما قيل
من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع
اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه فيفيد ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من توابع
الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقتضيه
من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفى في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر بينا الاستعمال
على ما يوهم توهم بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة
لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف معروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ
قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما
يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام
هنا في الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهو
وهذا لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة
على ثبوت وضع اللفظ سواها سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس مستقلا
بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة
باطلاقه هذا لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما
هو المظنون فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى المجازي كما لا
يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار
مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل

على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة ولو صح هذا الوجه والمقصد هنا اثبات ان
ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضي كونها هي الظاهر في الاستعمال
فلا يتم التقريب **الثالث** انه قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في المعنيين كما هو
المفروض فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والثاني
باطل لان اهل اللغة قاطعون على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة
خالهم مع المداخلة لهم ولا لارتفع النزاع فيتعين الاول فانه قيل لعل كونهم مجوزين في احدهما
يعلم بالاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجميع كل شيء يجوز اهل اللغة من
الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والحذف الزيادة في نحو قوله
تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال
ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف وقف التجوز في هذا الموضع
على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع عن ما يدل عليه
بطلان الدعوى ويترجح عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والضرورة مما لا شاهد
له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات ومقتضى الاصول
والضوابط شايع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورد هذا هدم الباب عظم من ابواب اصول
الفقه ولا ارى السيد ره يلتزم ذلك كيف وبعضها نص خصوصا ما الف في الادب
مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده
بالضرورة وان ما ذكر هنا على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا فاي فرق بين التجوز
وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص
التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع لكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا
له ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا لكفى فساده في نفسه
عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على
نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في
اللغة او معلوما بالضرورة التالي باطل لان الوضع للثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع

الخلاف

الخلاف لما تقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني علم بطريق النظر والاستدلال
دون النص والضرورة قلنا كيف وجميع كل شيء استعمله اهل اللغة واراد به معناه الذي وضع
له مثل حيوان واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى اما انه واذا جاء نصر الله وفتحا بش
ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يعهد مثله
في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف قرره الفقهاء والاصوليون
ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب
فكما جاز الثاني في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجري في المجاز خرقا
بحرف وبالجملة نحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة به فان جاز احدهما
جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما وليس للسيد ره ان يقول
ان الحقيقة في جميع الالفاظ تعرف بالنص او الضرورة ايضا كالمجاز فدون حاجة الى نظر ولا استدلال
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة القاء
العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا عليها في اللغة
وذلك يعلم بالنقل وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها
ظاهر معروف ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال
هو الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما ما طالب به السيد
نفسه فانما هو الدلالة على كيفية الاستعمال فذلك كلام يترتب من التحقيق فان ظاهر
الاستعمال لو اقتضى الحقيقة في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال واما مع الاختلاف
فلا **قوله** فاما المطالبة لنا بان نذكر على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك
في استدلالنا فلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى
كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة قلنا في كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال
وجب عليكم البيان وان لم يدعوه في الاستدلال فكان السيد جعل الدليل على الحقيقة نفس
الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا عن الدلالة ولذا طالبه حيث جوز الاختلاف بالدلالة
نظرا الى ان الاصل عدم وجود المانع فيعمل المقتضي وهو الاستعمال عمله والخصم ان يمنع ذلك

يجعل الحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال لا مع العلم بحصوله فان الشك
في الشرط يستلزم الشك في المشروط قوله على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال
اتريد ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل
مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة اه قلنا اولا من يدعي الثاني قوله فهو نقيض
الدعوى وبناء على المذهب الذي يخالفه فيه اه قلنا القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال
ولا يمكن رفعها فان اللفظ متردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر فلا ريب ان استعماله في المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة
اما اذا كان مجازا قطعا واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره
والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقتين ومع ذلك فكيف يصح
التمسك بالاصل في نفي القرينة فانه قبل النفي بالاصل هو قرينة الدلالة التي هي من خواص
المجاز دون نفي القرينة فلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة الخالف للاصل نبقى القرينة
مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا يترجح باعتبار
الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا يعتبره كما هو المفروض على انا نقول الاصل عدم حصول
الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا دلالته مع القرينة فيترجح كون القرينة قرينة
الدلالة دون التعيين واما قوله فانا نمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء
على وضع الخلاف اه فقد مضى الكلام فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا
على النص والمرجوع وان هذه الدعوى من السيد خلاف المعروف منه ومن غيره في هذا
الباب فلا نعيده ونقول ثانيا من يدعي من قولنا ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال اللفظ
في المعنيين ليس على حد واحد في الاشتهار والندرة ولا شك ان لكثرة الاستعمال اثرا
بينا في الدلالة ولا يمكن دعوى ان المعنى المشهور في الاستعمال والمعنى النادر لا يتفق
ارادته من اللفظ الا قليلا متساويان في الفهم من اللفظ وح فلا بد من بيان اتحاد
الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين حتى يسلم دلالة ظاهر الاستعمال على الحقيقة فيهما
فاقل وانا نقول الثاني بما ذكره في النهاية من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك

بينا نادر

بينا نادر واشتراك الافعال والحروف ولا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع اشتراك
الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما يشهد بتعدد
معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا لم يترجح على المجاز وفي الباء عليه ههنا دون
غيره والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها فالباء للالصاق
ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع او التعريف وهكذا سائر الحروف فانها
وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها المعروف الذي في
ضوئه اللفظ بالانتفاء والثبات مجازات لتبادر غيرها من اللفظ وندرة استعماله فيها ووقوع الخلاف
بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان
الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال و
الامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا
في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باتفاق اهل اللغة ولان المبتدأ منهما
عند الخلاف هو الخبر وفي الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل
ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او
حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا نحققه وقد ذهب جماعة من
محققي النحاة منهم الشيخ الرضي هاب ثراه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا
خلي من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يعرف الى الاستقبال الا القرينة وهذا شان الحقيقة
والمجاز وايضا ان المناسب للحال حقيقة صيغة خاصة كما لا خوبر ثم قال وتنزل هو حقيقة
في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس
بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان المنقضي منه شيئا واجاب عن ذلك
بان الحال عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زمانا بل هو على جزئي من الزمان مع الآن
كالآن ايضا زمانا والحد المشترك بين الزمانين ومن ثم يقول ان يصلي في قولك
زيد يصلي حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة الواقعة في الآنات
الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة فالمراد في المضارع متلبس بالحال فيه مشتبه وليس

متلبس

٢ هنا

الجواب عن دعوى الاشتراك

الاشتراك غير متفق عليه ودلالة دليل واضح يكون مستندا اليه ولا حجة الا فيما عليه او بارتباط
بالدليل والظ ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ان قال بترجيح الاشتراك
على المجاز وقد يجاب الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو ان الحكم في الاصل
على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الاول فالحال فيه اظهر من ان
يخفى فان الحال في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالجواب فيه هو المشهور بين
الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك
فالبناء عليه ههنا يستلزم المحال ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا
يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز لتشتهر رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم
منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث فانه ان كان المقصود رجحان
الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته
وتقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دوره فيلغى على ما ليس كذلك مما تكثر مفسدته وتقل فائدته
فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة نقتضيان الغلبة في كلام الجميع او الاكثر ذلك
انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان مع
الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للظنة مع انتفاء المئنة ولا انتفاء
المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بخصوص وجدان الفوائد وفقدان
المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة يتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل
هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس
في قوته الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من ارى شخصا في موضع
يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحان
واولوية كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس لان كثرة الفائدة توجب العلم
بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح واما كثرة الوقوع
فلا يفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظ فان الاولوية في
العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا ههنا اولوية الجعل والصدور ثم قيل فا

لاصوب ان

فالاصوب ان يقال ان بعد تحقق كثرة الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان
ذلك هو الاكثر وقوعا وح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما تقتضيه كثرة الوقوع
وقد يستدل على رجحان الاشتراك بان الالفاظ اسماء اشياء وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فا
ن لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو هذا الاعتبار اسم وان
كان فعلا او حرفا على ما قال في الحاشية لخوفي توهم من حرف جر وضرب فعل ما اضافات من وضع
اسماء لهذين اللفظين الذين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما
يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما
ذكره دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين فما زاد ان المعاني التي صارت
الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني
المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافات لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب بمنع
كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت هو استعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان
يبين على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدور اذ يلزم الدور فان قيل المجاز يلزم والعلاقة
بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ الدال على المعنى فلو استعمل فيما يريد منه
اللفظ كان استعمالا للفظ المدلول في الدال فان قيل علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها
قلنا اولا ان الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول
المجاورة في الخيال يشمل مثل هذا لما ربما يتفق مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية
فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ
المسبب في السبب او استعمالا للموضوع لاحد المجازين في الخيال في الذهن ويدل على ان اللفظ
مجاز في نفسه لا حقيقة بتبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم
من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني زيدا بواسطة
القرائن وبتبادر يغيره وتوقف الفهم على القرائن وقد قيل الحاجة سلمنا ان اللفظ موضوع
لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من
صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما ينبغي تقسيم اللفظ بالنظر الى المعنى الى المتحد

المعنى وتعدد المعنى وتقسيم تعدد المعنى الى الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى في كلام
على ما يتناوله اللفظ بعيد وقد يقال انه لا ريب ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل
والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلام
على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا معدل عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم
اللفظ فالاول ان يقال ان الظ من المعنى ما يقابل اللفظ بالذات ولا كلام لفظا فيدخل اللفظ
الموضوع للفظ آخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات
وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن
يقتضي ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما لحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو
خلاف الاصل وان المتم ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لما تغايره خاصة فادل عليه
الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المرعي وما هو المرعي وهو رجحان الاشتراك
بالمعنى الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان
غلبة الاشتراك ان اقتضت ترجيحات لانما يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة ان عاما
فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحققت الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى
فينبغي ان يكون الكلام منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود وههنا ايجاب بنفي البينة
عليه الاول ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن
النص والعلامة لا ريب ان مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة والمجاز ولا يبقى
الشك في تحقق الوضع وعدم وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى
وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا تخلو عن شيء
من الالفاظ لا يخلو فيها دائرين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا
يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان
الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا فبالمجاز ولا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع
فيه اشقاه الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه
العلامات انما يمسك بها في الالفاظ المأنوسة الدائرة على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم

واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق
او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر
وهو الغلبة والاشتهار بالاستعمال في الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى فيها
عرفا لجهالة العرف بمعاني الالفاظ لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا
ظاهر الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بها وكذا الاستدلال
بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر الغير وعلامة
المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب
فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل
بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول
فان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ ولم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك
لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في ان نفس اللفظ او الامر يتصل به
هو خارج عنه وهذا كثير وكذا نرى كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات
الالفاظ كالمسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب
يدعي ان المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وان هي الطلب منه لكونه داخلا في
مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغة ليس الا الطلب والوجوب في العرف
انما يفهم بواسطة القرائن والعادات الخاصة والخاصة ومن لم يتضح احد الامرين يلزمه
التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما
يصح مع انتفاء المعارض عن نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك
قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز والاشتراك
ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره الاصوليين
من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى منه وان علامة
الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادره وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف
التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره

منه والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في محل الشك خاصة وقد عرفت
الجواب الثاني اذا استعمل اللفظ في معنيين لا نعلم كونه حقيقة فاما ان نعلم كونه حقيقة في احدهما
او لا نعلم ذلك على الاول فاما ان نعلم المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلثة صور الاولى
ان نعلم انه في معنى بعينه ونشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجازا ليكون حقيقة
ومجازا ولا ريب ان التحقيق في هذه الصورة يقطع النزاع المتقدم الثانية ان نعلم انه حقيقة
في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظ دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا لان
تقرير الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه عن المشكوك فيه وتدل
ان عدم التميز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد
الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد بينهما مستندا الى تجويز استعمال اللفظ في
المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة
واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل الذهن فيها تردد بينهما نعم يحصل
بينهما التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغة لهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد
لا يدل على الاشتراك بالظ فان اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول
فمعناه الاول فان عدم التميز بين المعنيين يعني عدم العرف بين ما هو موضوع له يقينا وما
هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى
تساويهما الى الفهم واتفاق التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين
عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او لهجر المعنى مع الشك في الوضع وان اريد ان عدم التميز
يقتضي التردد بالمعنى الثاني فمعناه الثانية فان تردد الذهن يعني الشك في الوضع لهما
او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما ضرورة الثالثة ان لا نعلم انه حقيقة في احدهما
لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد
سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما
ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيدار
امره بينه وبين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع

الى الصورة

الى الصورة الثانية الرابعة ان يعلم كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين
الثالث ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا
والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق المجرد والمتحد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق ان اقوال المسئلة
لا تزيد على القولين الحقيقة مطلقا والتفصيل واما القول بالمجاز فلم يذهب احد من الاصوليين قائلا به
وانما ذكره جملة اقوال المسئلة وربما نسب الى الفاضل المحقق جمال الملة والدين في حواشيه
على شرح المختصر ولا منه فيما ليس بصريح في ذلك فانه ذكر في مسئلة المشتق عند تتميم الفاضل
الباغنوي احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم انما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال
جيد يندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق وان كان مشهورا في كتبهم فذكره
الان ظ فيما ان هذا الاصل ليس اصلا يبنى الاعتماد عليه ولا حصل منه ظن يمكن الاستناد اليه
كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة والجمع على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد
استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له هذا كلامه وفيه دلالة على ان مذهبه
ترجيح المجاز فضلا عن مجازيته على الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقا او في صورة
تعدد المعنى ايضا كما يقتضيه المقام وظ قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى
الظن بانه معنى حقيقي له فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال
مع الاتحاد كما مر مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت ان ذلك فاسد وجه
قول النهاية والاصوليين من الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه
يندفع معه الوهم المذكور قوله فاذا اراد اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا
اذا اراد بينها وبين النقل او التخصيص او الاشتراك او الاضمار لما كان الغرض الاصلي
من اعداد اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض واحتياج المتوقف على
التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون تجشم تعب تعبئة والاستعانة
بكتابة او اشارة او غيرهما كان من حق الالفاظ وضعها لمعانيها على وجه تحصيل معظم
تلك الاغراض لحاجة باطلاقها منفردة تحقيقا لمقتضى الغاية المقصودة في الوضع و
مقتضى الواضع ومتى كانت الالفاظ في ابتداء وضعها هكذا كان الاصل بقاؤها على ذلك

استعمالها بالأمر الثابت الى ان يعلم ذلك مع بقاء الغلبة فلو ان الالفاظ باسرها كانت جارية على
ما هو الاصل فيها ابتداء واستدامة انتظم الامر وارتفع الاختلاف من البين ولو لكن
للاصوليين حاجة الى البحث عن دوران اللفظ بين الاحتمالات المعروضة والى تميز الراجح منها
والمرجوح لكن الناس توسعوا في استعمالاتهم واخرجوا الالفاظ عن مواضعها وعزوها عن
جهاتها بالتجوز والتخصيص والاسقاط والزيادة اعتمادا على القرائن الحالية والمقالية
ورخصة من الواضع لكان الضرورة ومسيس الحاجة حتى ادى ذلك الى حدوث مقاصد
جديدة لها تناسب مع بقاء معانيها الاصلية او لجهاتها فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن في
افادة تلك المعاني المتعينة الدالة والقرائن ربما كانت خفية لا يكاد يستفاد منها
الهدف وربما كانت قرائن الاحوال التي هي معرض الزوال والانتفاء وربما سقطت
القرينة في النقل بواسطة تقطيع الاجناد وقد تكون للشيء قرينة في زمان دون زمان
آخر وفي مكان دون مكان آخر فاضطر الاصوليون الى تأسيس اصول وضوابط بها
يميز الراجح من احتمالات العارضة من المرجوح ليصرف اللفظ عن المرجوح ويحمل على
الراجح والاحتمالات في الالفاظ على ما ذكره ستة الحقيقة والمجاز والتخصيص والاضمار
والاشتراك والنقل والمراد بالحقيقة ههنا الحقيقة الاصلية المجردة بقرينة جعلها
مقابلة للنقل والاشتراك والمجاز فما كان لغير التخصيص والاضمار بقرينة جعله مقابلا
لها ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي والعقلي والمفرد والمركب لصدق الاسم وعموم
الوصف والتشبيه داخل في الحقيقة عدا الحقيقة البليغ منه نحو زيد اسد فانه
ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان الحمل كون الموضوع فردا من
المحمول وهو ههنا ليس كذلك وليس ذلك من المجاز ايضا اما اللغوي فظاهر واما
العقلي فلانه على ما نص عليه علماء البيان اسناد الفعل او معناه الى ملابس لغير
ما هو له وهو غير مطرد في التشبيه البليغ وان كان بعض امثلته كذلك فانه هو
واسطة بين الحقيقة والمجاز نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ استعارة وان معنى قولنا
زيد اسد زيد رجل شجاع كالاسد حذف منه المشبه واستعمل المشبه به

بما معناه

استعارة

بما معناه على ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح التلخيص كان داخلا في المجاز كانت الا
من اقسام المجاز لكنه خلاف التحقيق وقد يدل على فساده انا نعلم بالضرورة
ان قصد القائل زيد اسد ادعاء ان زيدا من افراد الاسد
مبالغة في دعوى الشجاعة كما في العرف بينها وقد وقع
الفراغ من تحرير هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب
يوم الثلاثاء من شهر صفر المظفر على يد اقل
خلق الله ابراهيم زاهد الشيرازي ملا
والنجف مسكنا ومولدا وقد كان ذلك
في سنة الف ومائتين وثلاثة
وثلثين والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد و
آله الطيبين الطاهرين

تمت الكتاب ومرنا المحمود ٥ وله الكارم والعلى والجود

واستنك بالله من تحريري ٥ [illegible]
تحريب يرجا مل عاصيا ٥ [illegible]
فانا الجاهل تراب قدامكم ٥ [illegible]

ومن علامة الحقيقة صحة السلب المجاز وعدم صحة السلب على الحقيقة
الحقيقة عند اهل تلك اللغة وعدم السلب ومنعه عنه كذا فلا يعبره بقولهم
لشخص على وجه المبالغة في البلادة هذا ليس بانسان ولا يمنعه عن ان يقال
مثلا انه ليس بحمار مبالغة وبالجملة فصحة السلب للمجاز وعدمه للحقيقة مالم

تقرر قرينة على ان المراد من ذلك المجاز وانما لم يفيد وابذلك لان البناء في الاطلاق
على الحقيقة فاغنى ذلك عن التقييد واورد بلزوم الدور في كل من العلامتين فان
المجاز موقوف على صحة السلب المعاني الحقيقة ولا يعرف ذلك الا بعد معرفة
المعاني الحقيقة وان المستعمل فيه اللفظ ليس منها ومعرفة انه ليس منها موقوف
على معرفة كونها مجازا فيدور ويقال في علامة الحقيقة ان معرفة كونه حقيقة
موقوف على علم صحة السلب المعاني الحقيقة وذلك موقوف على معرفة
المعاني الحقيقة وان المستعمل فيه احدها فلو توقف معرفة المعاني الحقيقة
وان هذا احدها على عدم صحة السلب كان دورا والجواب ان صحة السلب
وعدمه موقوف على تحققه ومنعه عنه بحيث لا يعلم كونه على وجه المبالغة
والمجاز وذلك ظاهر فيما لو اطلق على معنيين او اكثر لا يعلم كونه حقيقة فيهما
او في احدهما فما صح سلبه عنه فهو المجازي وما لا يصح فهو الحقيقي لا يرد بما
انه يصح سلب بعض المعاني المشترك عن بعض فيقال للعين الباصرة
ليست بعين اي نابية فينتقض علامة المجاز طردا والحقيقة وايضا لا يصح
سلب الكل المستعمل في الجزئي من حيث الخصوص فلا يقال في الانسان المستعمل
في زيد مثلا بخصوصه زيد ليس بانسان فينتقض علامة المجاز عكسا
والحقيقة طردا ويدفع بان سلب المشترك عن الاخر يفيد كونه مجازا
بالنسبة اليه على فرض استعماله فيه ووجود العلاقة بينهما عند القائل
بالاشتراك وعند غيره العالم يفيد كونه مجازا بالقياس الى هذا اللفظ ولا ضرر
فيه اذ ليس عليه الا ما تعلق به ظنه لا عليه ان لا يحصى نعم يشكل هذا فيما ليس بينه وبين الاخر
علاقة اذا سلب عنه وكان مشتركا اللهم الا ان يدعى عدم صحة سلب ذلك الا بقرينة
كما يقال للعين الباصرة مثلا ليست بعين ميزان مثلا ويدفع خروج مثل ذلك عن
المبحث ونحو قرينة سلب المعاني المتباينة بعضها عن بعض وقرينة عدم العلاقة ويقال
ان سلب المعنى علامة كونه مجازا بالفعل وهو كان في المطلوب فافهم ويدفع الثاني بالمنع

سلب

سلب

سلب

الاول

ضيق

لبا

من عدم

بسم الله تعالى

من عدم صحة السلب التي عاجز ثبته من حيث كونه كليا فانه يصح ان يقال زيد
ليس بانسان اي الحقيقة من حيث هي وذلك ظاهر وما ذكرناه في دفع
ومنها الاطراد للحقيقة وعدمه للمجاز ومعنى الاطراد هو ان يستعمل اللفظ في
محل لوجود معنى فيه ثم يستعمل في كل محل وجد فيه ذلك المعنى وعدم
الاطراد هو ان يستعمل في محل لوجود معنى فيه ولا يستعمل ذلك اللفظ في
محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه فالاطراد كما يقال عالم او ضارب على ذات ما
باعتبار معنى هو العلم او الضرب ثم انه يستعمل في كل ذات ثبت له ذلك وعدم الاطراد كما
يقال اسد على الرجل الشجاع باعتبار معنى فيه وهو الشجاعة ولا يصدق على الفرس ونحوه
وان ثبت له من الشجاعة ما هو اعظم ولا يقال هي في مثله انه مطرد لانه وضع لذاتها
من الرجال ثبت لها الشجاعة فقيد الرجولية داخل في الموضوع له كما قد يتوهم من
بعض الافاضل لان الظاهر خلاف ذلك كما ياتي وبالجملة فالظاهر من التتبع والاستقراء
ما وضع لمحل باعتبار معنى فيه واطرد ذلك في كل محل فهو حقيقة وما لا يطرد فهو مجاز
وليس في الاول منافيا لما قوله الجمهور من عدم اشتراط نقل الاحاد فيه كما يتوهم
فان قضية عدم اطراده لا توجب الاقتصار على ما ورد وان اوجبت عدم التعدي الى
كل فرد فان التعدي الى بعض لا يستلزم التعدي مطلقا وذلك ظاهر وبالجملة حجية
كون الاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز انما هو كسائر القواعد الحاصلة
من استقراء الكلمات مثل الفاعل مرفوع ونصب المفعول وغير ذلك وبذلك يندفع ما
يتوهم من حصول الدور بان الاطراد وعدمه عصلا من الوضع وعدمه فلو توقف
الوضع وعدمه بهما كان دورا فتدبر هذا وقد يظهر من بعضهم نقض علامة الحقيقة
لعدم اطراد السخي والفاضل في الله تعالى مع وجود المعنى فيه وهو الجود والعلم
فيه والقارورة في غير المتخذ من الزجاج مثل الون والكون ونحوهما مع وجود المعنى فيهما
وهو استقرار الشيء فيه قال بامقونه فان اجيب بان السبب فوت حيث الاباحة
والماء في المقام الشرع في الاولين واللغة فيما عداهما يرد بلزوم الدور وبيان ان عدم

الدور

رفع الفاعل

الاطراد في هذه الاشياء لغة وشرعا اما لعدم مقتضي الاطراد او لوجود مانع منه
وقد فرض اللا مانع فهو لعدم المقتضي ولا مقتضي لصحة الاطراد الا الوضع فيكون عدم الاطراد
لعدم الوضع فلا يعرف عدم الاطراد الا بالعلم بعدم الوضع فلو علم عدم الوضع به لكان
دورا او بعبارة اخرى اخص الموجب لعدم الاطراد في الامور المذكورة ليس هو الشرع ولا
ولا اللغة ولا العقل لذاته بل لعدم ارادة وضعه فلو عرف عدم الوضع بهذا لكان
دورا ويدفع بالمنع من عدم اطراد الامور المذكورة بالسخي والفاضل بعد وضعهما
عند الناس بعلاقة بعد اعتبار اسماء تعالى توقيفية او لان السخي للجواد الذي
ان يجعل والفاضل للعالم الذي ما شانه ان يحصل او من كان له مزية في العلم بالقياس
الى من هو من نوعه واما الفارورة فهي للانية المخصوصة من الزجاج او يدعى
النقل الى الذي فتدبر ويظهر من بعض الافاضل ان الاطراد لا يصلح ان يكون خاصة
للحقيقة لان المجاز مطرد فيها وضع له بالوضع النوعي والاشتباه ينشاء من عدم
تحقق العلاقة المعتبرة في التجوز فان شرط العلامة الوضوح والظهور في المستعار
له كما ان شرطها ان يكون اظهر خواص المستعار منه ومن هنا اشترطوا في الاستعارة
ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصلت القرينة على عدم
ارادته انتقل الى لازمه كالشجاع في الاسد ولا يجوز استعارة الاسد للرجل
باعتبار الجثة والتمرق ونحوهما وكذا الحال في المشبه لا بد وان يكون ذلك
المعنى فيه ظاهرا ولذا ذهب بعض الى ان الاستعارة حقيقة وان التجوز
في امر عقلي وهو ان يجعل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي
وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وبالجملة
فالاشتباه في الاطراد انما ينشاء من عدم معرفة العلاقة المعتبرة ومن ذلك يستعمل
النخلة في الانسان الطويل لعلاقة المشابهة ويمنع استعمالها في استعمالها
في المحاريب المستقيمة والمنارة والجبل مع وجود الشبه لفقد العلاقة المعتبرة ومن
ذلك المعنى لذا من حصول الطول وتقارب الفصل ويمنع استعمال الشبكة

في الصيد

في الصيد مع وجود المجاورة لضعفها باعتبار انها اتفاقية وتناول الشبكة والصيد
ويصح اعتبارها في المبدأ والنهر ونحوهما يقال جرى الميزاب والنهر ويمنع من استعمال الاب
في الابن والعكس لامر خفي اخذ في معنى البيسة ويجوز اطلاق الكلي على اللفظ
ويمنع من استعمال الجزئي على في الكلي اذ لم يلزم من انتفائه الانتفاء ولا
يمنع فيما لزم منه ذلك كل الرقبة في الانسان والعين في الربيئة من حيث
الربيئة كل ذلك لان الرخصة في الاستعمال لم تكن مطلقة وخرج المذكور بل
بالدليل بل بعدم الرخصة الا فيما ظهر منه وجه العلاقة والتحقيق ان الكلي لكونها
اللفظ في المعنى المجازي ما بينه وبين المعنى الحقيقي من العلاقة المذكورة في
كتب القوم جميعا هو مطرد في ربر بهم ان مطلقة فمطلقة وان مقيدة
فمقيدة وانما الربط اللفظ في كلما وجدت فيه تلك العلاقة لانها لما
لم تؤخذ علة للوضع كما في الحقيقة لم وهذه جهة اخرى من جهة لجعل
الاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز وذلك لان العلاقة في المجازات
ضد حكمه لصحة الاستعمال والاذن فيه حسب ما يراه المتكلم من المصلحة الداعية
للتجوز فيما كان مستانسا عنده وملائما لطبعه ومن هنا تختلف المجازات والاستعمالات
ستعمالات تختلف باختلاف الاصقاع والبلدان وترى كثيرا من المجازات المستحسنة
عند العرب تجتمعها اطباع العجم وبالعكس بل ربما كان مستحسنا عند اهل العراق
وتجتمعها اطباع اهل الشام او الحجاز وبالعكس بل ربما يكون مستحسنا عند
بعض اهل البلدان ومستهجنا عند الاخر كل لوجود اسباب انعقدت باعتبار
اللف والعادة في خزانة الخيال وتباينت ولذا قالوا في باب الفصل والوصل
ولصاحب علم المعاني فصل احتياج الى معرفة الجامع فان جمعه على مجرى الالف والعادة
وصمو الاستعارة باعتبار الجامع الى عامية وهي المبتذلة والى خاصة وهي الغريبة
التي لا يطلع عليها الا الخواص

خاصة

على فاعله او بالذم له **الثالث** ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وفي شرح

هذه رسالة [illegible] في الرد على الأشعرية

والقبح هل هو العقل ام الشرع **الباب الرابع** فى ان جهة الحسن والقبح هل هى نفس الاشياء فى ذاتها ام غيرها من صفاتها اللازمة او غيرها من الوجوه والاعتبارات او غيرها من القول بعدم انحصار الامر فى واحد من هذه الامور بعينه **الباب الخامس** فى التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع مطلقاً تحسيناً وتقبيحاً او خطاباً او تكليفاً **الباب السادس** فى استقلال العقل بايجاب شكر المنعم **الباب السابع** فى بيان حكم الافعال قبل الشرع **الباب الثامن** فى بيان حكمها بعده

اما الباب الاول فنقول اعلم انه يطلق لفظ الحسن والقبح على معان شتى قد اختلف كلام القوم فى بيانها وضبطها وها نحن نلقى عليك منها ما التقطنا من كلماتهم ونوصل ما وجدناه فى ذلك من عباراتهم وبعد ذلك نذكر ما اخترنا

فاقول وبالله التوفيق اعلم ارشدك الله انه حكى عن صاحب المواقف انه قال الحسن والقبح يقال لثلث معان الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح **الثانى** موافقة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة **الثالث** تعلق المدح والثواب عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك ثم قال وهذا فى افعال العباد واذا اريد ما يشمل فعل الله اكتفى بتعلق المدح والذم وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وعند المعتزلة عقلى انتهى وقد اعرض القلم عما يستغنى عنه من كلامهم مع تبديل البعض منه بما يليق بمرامه وفى الشرح العضدى بعد كلام له ان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة امور معان **الاول** موافقة الغرض ومخالفته **الثانى** ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له **الثالث** ما لا حرج فى فعله وما فيه حرج وفى شرح

بحث معاني الحسن والقبح

مسئلة اختلفوا فى ان الحاكم هل هو الشرع فقط او العقل ايضا وليس النزاع فى ان العقل لا حكم له اصلا ابتداء بحكمه بكثير الامور وانما النزاع فى انه هل هو الشرع فقط او العقل يحكم بالحسن او القبح ام لا كما صرح به العضدى وغيره ولهذا خصصوا عنوان المسئلة بالحسن والقبح ثم اعلم ان للاشاعرة مع المعتزلة فى هذا المقام نزاعين احدهما فى ان الحسن والقبح هل يكونان ذاتيين للافعال او بصفة ذاتية او مقتضى [illegible] اللازمة له او يكون احدهما كذلك او لا يكون الا اضافيين وثانيهما فى انهما هل يكونان عقليين ام لا

مسئلة اختلفوا فى التطابق بين حكم الشرع والعقل والمراد به انه كلما حكم به العقل يحكم به الشرع وبالعكس ولا بد اولا من تقديم مقدمة وهى ان العقل فى هذا المقام يقال لمعنيين احدهما الواقع ونفس الامر وثانيهما مرادف الادراك فالمراد بالعقل فى كلا الحكمين اللذين تضمنهما قولهم الشرع والعقل متطابقان اما الواقع او الادراك او فى احدهما الواقع وفى الاخر الادراك وهو محل قسمين والثانى لم يقل به احد وكذا احد قسمى الثالث وهو ان يراد به الادراك فى قولهم كلما حكم به الشرع يحكم به العقل فبقى الاحتمالان احدهما ان يراد به فى الحكمين الواقع فيكون المراد بالتطابق انه كلما حكم به الشرع يحكم به العقل اى له جهة مقتضية لهذا الحكم فى الواقع وان لم يدركها عقولنا وكلما كان فى الواقع له جهة مقتضية للحكم فقد حكم به الشرع وصدر البناء ذلك الحكم او لم يصدر وثانيهما ان يراد به فى قولهم كلما حكم به الشرع يحكم به العقل الواقع وفى عكسه الادراك فيكون المعنى كلما حكم به الشرع فله فى الواقع جهة مقتضية له وكلما حكم به العقل اى ادرك عقولنا وجوب الفعل او حرمته او غيرهما فقد حكم به الشرع وان لم يصل الينا وكلا الاحتمالين مما وقع النزاع ولكن النزاع فى الاولين بين الاشاعرة والمعتزلة فقط ولم يخالف المعتزلة فى شىء منه وكذا الثانى فقد وقع النزاع فيه بين غيرهم ايضا فى طرق عديدة وذلك لانهم يريدون تارة بقولهم كلما ادرك العقل حكمه فقد حكم به الشرع انه كلما ادرك الجهة الواقعية التى هى العلة التامة للاحكام فقد حكم به الشرع ولا نزاع لهم فى ثبوت هذا الحكم ولكنهم تنازعوا فى امرين احدهما انه هل يمكن لامثال عقولنا ادراك العلة التامة ام لا وثانيهما ان قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع لو اريد انه صدر الحكم من الشرع وان لم يصل الينا ولم يكن مكلفين به فلا كلام وان اريد انا مكلفون به ففيه كلام ويريدون تارة اخرى انه كلما حكم العقل بحسنه او قبحه وادركه فقد حكم به الشرع والنزاع ح فى ان الحسن والقبح هل هما علتان للحكم الواقعى حتى يثبت بثبوتهما ام لا وفى انه لو ثبت ان العلة الواقعية هى الحسن والقبح فهل يكفى فيها الحسن والقبح الذى يصل الينا ويدركه عقولنا ام لا بد من الاحاطة التامة بجهات الفعل ويريدون تارة ثالثة بادراك العقل ادراكه استحقاق الثواب والعقاب به ومرادهم ح هل يدرك استحقاقهما ام لا وفى انه هل يثبت به الحكم الشرعى ام لا ثم ان الظاهر ان مرادهم بتطابق العقل والشرع هو الاول الذى وقع النزاع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة واما الاحتمال الاخر فهو مطلب اخر غير التطابق وان كان يتفرع عليه فى بعض الوجوه

واذا عرفت ذلك فاعلم ان هنا حكمين احدهما ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل وثانيهما ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع وان المراد بالعقل الاول الواقع واما الثانى فتارة يراد به ذلك ايضا واخرى يراد به الادراك فهذه ثلثة احكام نذكرها فى ثلثة مقامات **المقام الاول** فى بيان ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل

التهذيب للعميدي ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته كالامور المرغوبة بالطبيعة
المستلذة في الاول وضدّ ذلك في الثاني وذكر الاول والثالث مما نقلناه عن صاحب
المواقف وكلام هؤلاء كما ترى بيّن المخالفة وان اتفقوا في كميتها ولكن الذي يهمنا
الآن كشف محل النزاع من ذلك وبعد هذا نوضح وجوه المخالفة من كلامهم
ونذكر ما تمكّن من توجيه ذلك على وفق مرامهم فاعلم ان محل النزاع في كلام
صاحب المواقف وغيره بيّن لا يخفى كما وقفت عليه سوى ما في الشرح العضدي
فان مظنّة ذلك فيه انما هو الثاني والثالث ولكن ظاهر الحبا يقتضيان
على ذلك لان المنافي منهما في الثاني الى الذهن اناطة الحسن بامر الشارع والقبح
وهكذا القول في قوله ما لا حرج في فعله وما فيه حرج اذ المراد الحرج الشرعي
على ما فسّره في الحاشية بحيث يظهر ان ما ليس كذلك لا يطلق عليه واحد
منهما وهذا كما ترى قول الاشعري وحده لا يوافقه على ذلك الماتريدي والا معتزلي
وان هذا من المعنى الذي عناه الجميع لانهم لم يختلفوا في ثبوته وانما اختلفوا في مثبته و
الحاكم به فان قلت ليس المراد بقوله الحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله انه ليس للفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة تحسينه او تقبيحه بل المراد مجرد ثبوت حكم
الشرع بالحسن والقبح مطلقا من غير نظر الى ثبوت الجهة او نفيها حتى يكون كالاطلاق
اللغوي الذي لم يقيد وهذا الكلام بهذا المعنى يقول به الفريقان قلت يرد
ذلك ان التقييد لغوا الا بتكلف بعيد وسيأتيك تصريح وايضا ان اريد
الاطلاق قلنا ارادة الاطلاق من التقييد خلاف الظاهر ولا قرينة عليها ولقائل
ان يقول المراد بالحسن والمتبع الشرعيين وهو المعنى الذي يريده الاشعري
ومع ذلك يتصور النزاع بان يقال هل يتصف الافعال بالحسن والقبح بهذا
المعنى ام لا فالاشعري يثبته والامام ينفيه كما يتصور ذلك في مقابله بان يقال

هل الافعال

وينفيه الامام لان الاشعري ان المحرم والقبح
عاما ان الشارع يريد الامام ما كان الفعل جهة
تحسينا وتقبيحا

هل الافعال في انفسها مع قطع النظر عن الشرع حسنة او قبيحة او لا اثبت ذلك الماتريدي والمعتزلي
ونفاه الاشعري ويكون هذا النزاع راجعا الى اللفظ اي الى تحقيق معنى لفظ الحسن والقبح
لا من حيث الحقيقة والمجاز بل يكون من باب كشف الماهيات وذلك لظهور ان المسئلة
ليست لغوية وفي الحقيقة هذا النزاع المتخيل من فروع النزاع السابق المتعارف
ذكره في هذا المقام ويؤيد ان مراده هذا المعنى كلامه في الحاشية على ما نقل
عنه وهذا لفظه ذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن امر
الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح واراد ابا القبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل
ثم انتهى به الكلام الى ان قال مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا بما ذكر من المعنى والعقل
يحكم بذلك اولا ولكن هذا وان كان له صورة الا انه على ما وصل اليك في العنوان ان النزاع
اولا وبالذات انما هو في الحاكم لا في الحكم وعلى تقدير ان يكون النزاع بهذا المعنى مصرح به في
كلامهم لا يترتب على هذه الخصوصية شيء يعتد به بل ولا ما نعتد به فان قلت كيف وبه
يتحصل اثبات الملازمة قلت بعد الملازمة وثبوت الملزوم يكون الاشتغال با
ثبات اللازم عبثا لا فائدة فيه ولا طائل تحته فان قلت ليس هو بصدد ذكر مورد نزاع
بين الفريقين اصلا لا في الاصل المعروف ولا في فرعه بل انما هو بصدد بيان ما ذهب اليه
اصحابنا من ان الحاكم هو الشرع والتقيد بالشرع كان لذلك قلت لا يتحصل
ذلك من كلامه الا بتكلف حيث انه دل بظاهره على خلاف ذلك كما عرفت من ان الظاهر من
اناطة الحكم بالقيد ان يكون لهذا الوصف العنواني مدخلا في نفس المعنى كما انه كذلك
في باقي المعاني باعتبار عنوانيها بحيث يدور مداره وجودا وعدما بمعنى انه تطمئن له بل معنى
مطابقي فاين هذا من اثبات مذهب في الحاكم بذلك وقد يقوم ان ذلك من قبيل التشخصات
الآتي بها للتمييز ومن البين خروجها عما تشخصه وتميزه كما قيل لك لمن اعطى هذه
الدراهم فتقول لم اعطيت ذلك الذي هو جالس في مكان كذا ولابس كذا وبيده

كذا وكذا فانه اذا تميز للسامع لا يتوقف في اعطائه ولو قام من مجلسه وغير لباسه والتقما
بيده وقد يقرب لك ذلك انه ما من مسئلة قد استقل بحكمها العقل الا وقد حكم الشرع
عليها بمثل ذلك الحكم ولا يكاد يوجد شيء يندرج في هذا الظاهر الا وهو منصوص
من الشرع وح لا يمكن جعل الشرع مميزا لمحل النزاع فتامل بقي الكلام في التنبيه
على وجوه المخالفة وعلى توجيهها فنقول ما جعله صاحب المواقف اولا لم يتعرض
له العضدي اصلا ايضا لاختلافهما في كيفية المعنى الثالث كما عرفت فلا تغفل
وثالث الثلاثة التي للعضدي هو الثاني بعينه من وجه وهو غيره من وجه اخر
اما كونه عينه فمن حيث عدم دخول غير المعنى المتنازع فيه فيهما وعدم خروجه عنهما
من حيث مجموعهما واما كونه غيره فمن جهة عدم شمول الثاني للمباح بخلاف الثاني
فان المواقف قد ترك العمدي وصاحب المواقف قد ترك الاول تمامي العمدي و
المخالفة بين العضدي والمواقف هي المخالفة بين المواقف والشرح العمدي
وهي ان الاول من كل منهما اعني المواقف والشرح ليس في الاخر واتحادهما في الغير
في اصل الترك لا في خصوصية المتروك والمخالفة بين العضدي والعمدي ظاهرة
واما توجيه هذه المخالفات فالاعتذار عن ترك العضدي المعنى الاول اعني
صفة الكمال والنقص فيما نقل عنه انه ذكره في الحاشية ان الكلام في المعاني التي
تتصف بها الافعال حتى يذكر كما ذكر غيرهما ويرد على هذا الاعتذار ان الافعال
تتصف بذلك ايضا وممن صرح بذلك صاحب المواقف على ما حكي عنه حيث قال
ان الكذب من الله صفة نقص والصدق صفة كمال وادعى فيه الاجماع وقال
في محل اخر في التفريع على الكلام منه نعم انه يمتنع على الله الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة
فلوجهين وذكرهما ثم قال واما عندنا فلثلاثة اوجه الاول منها انه نقص
والنقص على الله محال والثاني يلزم ان يكون غير الحمل منه وقت صدقنا وح

فيعتذر

فلا وجه لدعوى

فلا وجه لدعوى نفي اتصاف الافعال بها وقد يقال ان اطلاق النقص على الكذب مجاز والكلام
في الحقيقة وحقيقة النقص انما هي الحالة المنبئ عنها الكذب او يقال ان مراده من
نفي اتصاف الافعال بذلك نفي اختصاص اتصافها بهما فان الافعال والصفات مشتركة
في الاتصاف بهما بخلاف ما عداهما فانه لا يتصف بهما الا الافعال كما هو ظاهر وهذا
اختصاصهما بالذكر واما وجه مخالفة العضدي لغيره في كيفية ذكر المعنى الثاني
فقد مر فلا يعاد واما ذكر المعنى الثالث في كلامه فقد علمت ان الشرع شمول المباح
واما تركه لما يلائم الطبيعة وينافرها فكانه لكونه معنى غير معروف او انه كثيرا ما
يتصف بذلك الذات وان اتصف به بعض الافعال وعند التامل لعله يرجع الى
باقي المعاني وبهذا عن صاحب المواقف يعتذر في تركه لذلك واما وجه ترك العمدي
لمعنى موافقة الغرض ومخالفته فلعله يظهر من توسعة دائرة المنافرة والملائمة فيندرج فيها
ويستانس لذلك بما في المواقف على ما حكي من تعلق المنافرة والملائمة بالغرض وبهذا
يعتذر لصاحب المواقف مع انهما لم يبنيا كلامهما على الحصر والتخصيص كما فعله العضدي
حيث قالا انما يطلق ثلاثة موراه فلا تشذ المواخذة معهما وانت اذا احطت
خبرا بما عرض عليك من نقل الاقوال تبين لك ان جميع ما يطلق عليه لفظ الحسن
والقبح اربعة معان لا خامس لها وان محل النزاع داخل في هذه المعاني الاربعة المتفاوتة
عنها وعلى هذا يظهر سهو من جريان قلم من ملك رقاب طوائف العلوم بما سرها
واطاعت له غوامضها بعد معضلتها الغير وعسرها استادنا المعتبر شيخنا الشيخ
جعفر متع الله ببقائه العلوم وطالبيها حيث قال في اوائل كتابه المسمى بغاية
المامول ولعمري قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية وهذا لفظه ذكروا ان الحسن
والقبح يطلقان على خمسة معان لا نزاع فيها وذكر ما فصلناه بعينه والسؤال
عليه من حيثين من دعوى وجود معنى خامس ودعوى عدم النزاع في هذا المعدد

بيان وجه مخالفة العضدي

دعوى شيخ الشيخ جعفر

وقد مر عليك غنية عن البيان **فإن قلت** هذه منك غفلة عن حقيقة الحال لأنك
قلت في توجيه كلام العضدي ان معنى ما امر الشارع اه ان الشرع قد حكم بحسنه وقبحه
وان ذلك موافقة العقل وهكذا تقول فيما ولي هذا المعنى من الحرج الشرعي بنفي انتفاء
وهذان المعنيان بهذا التفسير موجودان اتفاق من الجميع لما عرفت والمعاني الثلاثة الاخر
انظ محل اتفاق والنزاع انما هو في غير ذلك مما تقرر ذلك وتقرر فثبت ان بين
القولين بان بين القوم معان خمسة لا نزاع لهم فيها قول صادق **قلت** صدقت
ولكن جرت بعد هذا التوجيه ومع ذلك اذا امعنت النظر وجدت الحسن والقبح
متعلق بحكم الشرع حيث قلنا ان الشرع حكم بحسنه وقبحه فانظر ما معنى الحسن
والقبح والذي النزاع فيه حكم الشرع لا متعلقه وانظ هذا التوجيه انه يكون
المعنيان هو المعنى الثالث الذي هو محل النزاع وانظ لو كان حكم الشرع بحسن الشيء
وقبحه يعد معنى من معانيهما فلا معنى للاقتصار على الخمسة فان العقل انظ حاكم
بذلك وان كان بوضع الشرع جاء الحسن والقبح فتكون المعاني غير منحصرة بالخمسة
بل غير منحصرة بعد اذا لوحظ كل عقل وحكمه هذا والذي ذكر على سبيل الاستطراد
ما يتعلق بغير محل النزاع من بيان حقيقتها وغيره لك **اعلم** ان الحسن والقبح
بمعنى الملاءمة والمنافرة امر اضافي يختلف بالاعتبار لا ذاتي اذ كثير من الاشياء
ملائم لطبائع مناف لطبائع اخرين ولو لم يكن اضافيا لما اختلف كما لا يتصور
كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين وكذا كل منهما بمعنى
موافقة الغرض ومخالفته امر اضافي يختلف بالاعتبار وليس ذاتيا لاختلافه
باختلاف الاغراض ونوقش في ذلك بان اختلاف الغرض لا يدل على عدم
الذاتية كما اذا نظر فاعل الفعل الى غرض ذاتي للفعل وفعله ونظر اخر الى حيثية
اخرى لازمة له ولم يفعل وان تمت هذه المناقشة في هذا فغير بعيد

جريانها

جريانها وما قبله ثم ان المستفاد من كلامهم كما يدل على ذلك التتبع ان صفة الكمال والنقص
لا تختلف باعتبار من الاعتبارات بل انما هي للشيء في نفسه الا ان بعضهم قال الشمل
من الصدق على منفعة فهو حسن وصفة كمال والشمل على مضرة نقصان وذلك يدل
ان صفة الكمال والنقص امر يختلف بالاعتبار ثم اعلم ان العضدي وان وافق المواقف
في ذكر موافقة الغرض ومخالفته لكن بينهما مخالفة من جهة ان المستفاد من العضدي
ان الحسن بهذا المعنى هو فعل وافق غرض فاعله لانه قال ان فعل الله يعني الا
عتبار لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن ان تكون افعاله معللة بالاغراض
والمواقف خالف في ذلك حيث قال هذا المعنى يختلف بالاعتبار فان قتل زيد
مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم
فاقتضى ذلك ان الغرض اعم من غرض الفاعل ويؤيد ذلك قوله عبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة حيث لم يتعرض لغرض الفاعل
مطلقا بل اكتفى فيه ان الفعل مشتمل على حكمة ومصلحة والاخلاف للاشاعرة المذكورين
للمعتزلة عند من سواهم من ثبوت الغرض في فعل الله تعالى فان افعاله تشتمل على حكم ومصالح
فيصدق عليها التعريف بلا شبهة فتامل هذا **واعلم** ان استثناء بعض
المعاني الثلاثة عن محل النزاع من تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم
عن صريح الالزام كما سيأتيك ان شاء الله تعالى ولقد اعترف بذلك ابن دقيق العيد
في الكلام على المطلب العاشر من كشف الحق ونهج الصدق حيث قال ان الاشاعرة
لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا على ان كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك ولعل
ذكر هذا التفصيل العضدي وصاحب المواقف كما علمت حتى ان صاحب المواقف
ناقض نفسه انظ فيه كما لا يخفى على المتتبع **الباب الثالث في تعريف الحسن**
والقبح بالمعنى الذي عبر عن محل النزاع من معانيهما وذكر ما يتعلق

شاني

بيانك مما يأتيك بيانه اما الاول فاماميّة ومن تبعهم من المعتزلة فقد اتوا لهما بتعريفين
الاول الحسن ما لا يقدر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس كذلك له
الثاني ان الحسن هو الذي لم يكن على صفة توجب استحقاق الذم والقبيح هو الذي كان
كذلك وللبعض المعتزلة تعريف ثالث نقله الشهيد الثاني ره في تمهيده وهو ان
الفعل ان اشتمل على صفة توجب الذم وهو الحرام فقبيح وان اشتمل على صفة توجب
المدح كالواجب والمندوب فحسن ونقل هذا التعريف صاحب المنهاج واما
الاشاعرة فلم يعثر قدم التتبع الا بتعريف واحد لهم وهو ان الفعل ان نهي
عنه شرعا فقبيح والا فهو حسن والظاهر من ذلك اطباقهم على ذلك الرضا به
ولكن سيأتيك في الباب السابع المعقود لبيان حكم الافعال قبل الشرع
ان لبعضهم قولا بانها لا حكم لها اصلا قبل الشرع وح ينتقض تعريفها
الحسن طردا ودعوى اضمار الضميمة في التعريف والاكتفاء عن ذكرها بظهوره
غير مقبولة وكذا دعوى ان هذا التعريف لا يكتفى به كلهم بل يختلفون فيه
على حسب اختلافهم في مسئلة حكم الافعال قبل الشرع وذلك لان نقلة اقوالهم
في هذه المسئلة لم ينقلوا عنهم الا هذا التعريف من دون اشارة منهم الى ذلك
ولا ممن نقل عنهم وقد يقال ان غرضهم تمييز احدهما عن الآخر بل اصل
القصد هو ذكر ما عليه مدار الخلاف بينهم وبين غيرهم وذلك حاصل
وان لم تذكر الفصول المقتضية للاطراد والانعكاس فتدبر وحيث كان لبعضهم
قولا بعدم العلم قبل الشرع فينبغي ان يكون في هذا المقام على ثلاثة اقوال
اقول بان الافعال بالنظر الى اتصافها بالحسن والقبح ترجع الى قضية
منفصلة حقيقية وهذا هو الظاهر من التعريف وقول برجوعها في ذلك
الى منع الجمع مع القطع بالخلو وهذا ظاهر من القول بنفي الحكم قبل الشرع

كما اشرنا

كما اشرنا وقول بمنع الجمع مع عدم القطع بالخلو وهذا ظاهر من القول بعدم العلم بالحكم قبل
الشرع كما تقدم لديك فتدبر ولنرجع الكلام الى التعريفات الاول فنقول المراد في قولنا
الحسن ما للقادر آه انه يسوغ له ذلك من حيث الحكم والمصالح وغير ذلك والمراد من قولنا
القبيح ما ليس له ذلك انه لا يسوغ له ولا يؤذن له فيه وهذا بين لك فسأقول في قال
بان قولكم ما ليس له ان يفعله صادق على العاجز عن الفعل بالنسبة الى الشيء وعلى
القادر الممنوع او الممتنع او المزجور شرعا عنه والكل خارج عن المحدود فينتقض طرد
تعريف القبيح اما الاول والثاني فظاهر ذلك فيهما ولكن الثالث لانه قد يكون الامتناع
عن الشيء لا لقبح فيه بل لغيره ذلك كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم
عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به والمراد من الاستحقاق في التعريف الثاني
الاستحباب ودعوى استحقاق المؤثر اثره فلا يرد ما يقال قولكم استحقاق الذم غير
صريح فان الاستحقاق قد يكون بمعنى افتقاره الى الشيء وقد يكون بمعنى حسن طلبه
كما يقال في الاثر انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه وفي المالك انه يستحق الا
تنتفع بمعنى انه يحسن منه طلب حقه والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه
الدور لتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث اخذ في تعريفه واورد
على التعريف الاول بانه قد تقرر عندكم معاشر الامامية والمعتزلة ان
القبح في الكذب عقلي مناط ذات الكذب وما بالذات لا يختلف ولا
فاقولكم في الكذب الذي يتوقف عليه سلامة نبي من القتل مثلا فانه سائغ
جائز بل واجب فلا يكون قبيحا واجيب بعدم المنافاة بين قبحه في ذاته وجواز
ارتكابه فزاد من الوقوع فيما هو اقبح منه وهو الصدق الذي يستلزم قتل ذلك
النبي الذي استلزم الكذب سلامته قال في المتكلمين في التجريد وارتكاب
اقل القبيحين جائز وتقريره ان الكذب المذكور في الصورة المذكورة

باق على قبحه الآن ترك انقاذ النبي اقبح منه فلا بد من ارتكاب اقل القبيحين تخلصا من ارتكاب
الاقبح نعم هذا يصدق التعريف الاول على الكذب النافع مع انه قبيح وهو مع ذلك حسن
بهذا الاعتبار وكذا التعريف الثاني ويمكن ان يقال قيد الحيثية معتبر والكذب
من هو هو قبيح لا يسوغ اختياره ومن حيث الاعتبار حسن ولم الاختيار الا انه
صح التعريف على كل قبيح لانه يمكن ان يستخرج من حيثية ما ثبت الحسن وتنتفي القبح اذ كل
قبيح من حيث نوعه والا فمن حيث جنسه القريب والا فالبعيد او غيره لك مما يدخل
هو تحته لا اقل من حيث كونه شيئا او امرا او غير ذلك اذا لوحظ بواحدة
من هذه الحيثيات فانه لا يمنع من فعل عقلا اصلا فيلزم ان يكون كل قبيح حسنا فان
الحيثية المعتبرة في الحسن عدم المنع فقط من دون زيادة على ذلك كذا قيل
ولقائل ان يقول لا وجه لهذه المعارضة لان متعلق هذه الحيثية المعتبرة
ماهية الامر الذي حكم عليه بالقبح او الحسن لا غير ذلك من الاجناس والفصول
والاعراض واذا وقفت على هذه الدقيقة ظهر لك الفرق بين الكذب وبين
ما ادعى انه مثله في جريان الحيثية فيه لاتحاد المتعلق في الكذب واختلافه
في غيره الآن يدعى ان الانقاذ داخل في الماهيات الشخصية فيحصل الاختلاف
فتامل ونزيد الامر وضوحا بانه يستفاد من قولنا ما للقادر عليه السلامة من الصوارف
عن الفعل وارتفاع الموانع من الاقدام عليه اذا لوحظ في نفسه مع قطع النظر عما سواه
والكذب في الصورة المذكورة اذا لاحظته في نفسه وقطعت النظر عن كون هذا
القبيح مقدمة للتخلص عما هو اقبح منه لا تجد بدا من الاعتراف بعدم اندراجه
تحت هذا التعريف ويوصلك الى ما ارشدناك اليه انك اذا لاحظت من
تكلم بالكذب المعهود وجدته مكلفا نفسه على الاقدام عليه مخوفا لها
محتجا عليها بانها اذا لم تفعله تقع فيما هو اقبح منه ولذا تراه يدخله الحياء

ممن تراه

قيل التعريف صدق على الكذب النافع

ممن تراه مولعا بالاعتذار عن ذلك لمن تعرض له واعترض عليه بل لعله يبتدئ
ذلك لمن يعلم به خوفا ان يعلم فتحدثه نفسه بلومه وعتابه ولما نحن فيه امثلة
كثيرة تتبع تجد كشق بطون الحوامل اذا عرض لهن الموت قبيل الوضع استبقاء
لحياة ما فيها او كتقطيع اعضاء الحمل اذا مات في بطن امه استبقاء لحيوتها
فتدبر وللشارح العميد على المعتزلة في تفسيرهم اعتراض عريض حيث يقول اعلم ان
الاول من تفسيري الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفة
فانه ليس له صفة توثر في استحقاق فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر
عليه العالم به ان يفعله وتفسير القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر
العالم به ان يفعله شامل لما قبحه لذاته او لصفته والثاني وهو ما له صفة
توثر في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل
واحد من التعريفين لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اقول هذا الاعتراض
وجيه لو لم يظهر سر لتعدد تفسيرهم لاختلاف تعبيرهم فان قلت ما سر ذلك
قلت هو انه لما اختلفت اراؤهم في منشأ حسن الافعال وقبحها هل هو الذات او
الصفات وسلك في كل طريق فريق اتى اهل كل رأي بتعريف ينطبق على ما تتوجه
في نظرهم مع اشارة من كل طائفة الى ما ينفردون به عن غيرهم فمن اعتبر الصفة المؤثرة وجودا
وعدما فقد استبان له للذات حظ من التأثير في ذلك اصلا وبنى ذلك على ما استبان وفرع
ذلك على ما اصل فان كان لك كلام في اصله فاخره الى محله فلا تعجل فان علينا بيانه
وستعلم ان شاء الله تعالى وتراه في المقام الرابع من هذه الرسالة والتفسير الثالث للمعتزلة
يجري فيه السؤال بعينه ويجري فيه هذا الجواب حرفا بحرف وسر المخالفة فهذا التفسير ان
مفسره به لم يكتف في حسن الفعل بهذه الصفة الموجبة للقبح كما حكي اليه من فسره بالتفسير الثاني
بل اشترط في حسن الفعل ان يكون فيه صفة توجب المدح وكان ينبغي لمن اورد هذا الايراد ولم يتنبه

ما اوضحناه له من سبيل الرشاد ان لا يقتصر على ما اورد ويقول انكم عمن يرى ان المؤثر
في ذلك انما هو الصفات الحقيقية اللازمة فان رد تم بلفظ الصفة ما هو الظاهر منها من ازالة
طلاقه العام الشامل للازمة وغيرها افسدتم رايكم ولزمكم القول بما لا تقولون به وان ابدلتم التقييد
فاين البيان اذ لا دلالة للعام على الخاص بوجه والمراد لا يدفع الايراد وان كنتم ممن يرى
ان المؤثر انما هو المشترك من الصفات والوجوه والاعتبارات ايرده هذا الايراد حرفا بحرف ولا اختلاف
عوجنا الى البيان ما لعله يحتاج الى البيان فانه بادنى شيء من التامل يستغنى عن النص عليه
البيان لا يفيق قد لا يرون لانا ولا ذاك بل يقولون ان كل فرد من هذا المطلق محظور التاثير
نعلى هذا ينتفي الايراد وينطبق التفسير قلت هذه المقالة لغيرهم وليست لهم وانما
هي لمتاخري المتاخرين يعتبر بذلك قدم تتبعك باول مسير دفي سير سيرهم والتفحص عن
عن طريقهم وانت بما اقررناك على جادة الطريق في سعة من تمامه في هذه الايرادات من الطبق
فتدبر واما تعريف الاشاعرة فيرد عليه انه لا ينطبق على رايهم لانه دال على ان ما لم
ينه عنه شرعا فهو حسن وهذا شامل لافعال غير المكلفين كالسهاه والنيام والاطفال والمجانين
والبهائم ومن الافعال الحسنة بهذا المعنى افعال الله فانه اعز واجل واعلى من ان تتعلق به
حكام بافعال فضلا عن خصوص حكم منها ولا صلاحية لتعلق الاحكام بهذه الاشياء
فتعريفهم شامل لهذه الافعال كما عرفت فكونها حسنة بهذا المعنى منافي لما قالوا ان حسن الاشياء
وقبحها بتبع حكم الشارع ولا يكون ذلك الا بعد تعلق امر الشارع ونهيه بها والحسن
والقبح قبل ذلك ولولا تصريح من عرف بهذا التعريف بالشمول لوجهناه بوجه يندفع
به المنافاة وللاشاعرة تعريفان اخران للحسن والقبح وهما الثاني والثالث مما في المصنف
على اظهر التفسيرين وقد مر الكلام فيهما فلا يعاد ولا يرد عليهما شيء مما سبق اما الاول
منهما فظاهر واما الثاني فان تخيل في باد الراي شموله لما به الايراد ولكن اذا اعدت
النظر ظهر لك ان بين ما لا حرج فيه وبين ما فيه حرج تقابل العدم والملكة على

سبيل التقريب

سبيل التقريب لان من لم يحرج عليه في الفعل الخلافي لا بد وان يكون من شانه ان يحرج
عليه وفعل شيء على الاطلاق وبعبارة اوضح انه يظهر من الكلام ان الذي لم يحرج
عليه وما كان من جنس التحرج عليه ومتعلق الحرج هو المكلف بلا شبهة فكذلك
قبيله فلا شمول لغير المكلف فلا ارده فافهم وبعد ان فرغنا من الكلام في التعاريف
فنتكلم فيما يتعلق بذلك من بيان ما يشتمل عليه كل منها من الاحكام وغيرها
فنقول قد اجتمعت عندك تعريفات ستة ثلاثة منها للامامية واثنان من المعتزلة
وثلاثة للاشاعرة واما التعريف الاول وهو ما القادر عليه العالم به الى آخره فما
شمل على الاحكام الخمسة واضح لا ريب فيه لكن الكلام في كيفية ما يشتمل عليه منها كل
من الحسن والقبح فقيل الحسن من الاحكام الخمسة اربعة منها الواجب والمندوب والمباح والمكروه
وقيل ثلاثة والخارج المكروه فعلى القول الصحيح هو الحرام فقط وعلى الثاني هو
والمكروه والحق الاول اذ المتبادر من قولنا ما للقادر عليه العالم به ان يفعله
انه يسوغ ذلك الفعل للقادر عليه العالم به ومن المعلوم ان المكروه سائغ فعله
ومرخص فيه ولو لم يسغ فعله لكان حراما وكان شبهة القائل الثاني ان المعنى
ان يكون الفعل سائغا على وجه لا غضاضة فيه ولا لوم عليه وهذا حال لا
يسند صاحبه وهو الخلي الى شيء يقول عليه نعم لو كان ما نحن فيه من الفاظ
الاطلاق لكلفنا انفسنا وارخينا العنان وقلنا المكروه فرد غير شائع والاطلاق
لا ينصرف اليه لكن كما ترى هو من الفاظ العموم ومن المعلوم شمولها لجميع الافراد
الشائع منها وغيره واما التعريف الثاني فمن الامر فيه واضح الحال واما
الثالث فالظاهر خروج المكروه والمباح عن الحسن والقبح لعدم اشتمال واحد منهما
على صفة توجب شيئا من المدح فيكون حسنا او الذم فيكون قبيحا واما التعريف
الرابع الذي هو اول تعاريف الاشاعرة فكاول والثاني على ما يظهر من

الشهيد وعهيده في القاعدة الخامسة وصرح صاحب المنهاج بخلاف ذلك
فانه حكم بان المكروه ايضا قبيح كالحرام كما حكم النجفي بذلك في التعريف الاول و
كان النكتة الباعثة للمخالفة بين الشهيد رحمه الله وبين شارح صاحب المنهاج
تعلق النهي بالمكروه وعدمه والظاهر بملاحظة المتبادر من النهي عدم التعلق
فالوجه ما قاله الشهيد ره الا ان يدعى ان مذهب من عرف هذا التعريف خلاف
ذلك وانه اراد خلاف الظاهر ناصبا للقرينة ويرد هذه الدعوى منع ارادة
ذلك مع خلو المقام من القرينة واما الخامس فكالثالث حرفا بحرف وغير
بعيد ان يكون كالرابع على طريقة شارح المنهاج في دخول المكروه
في القبيح واما خروج المباح على هذا التفسير فلا ريب فيه واما السادس
فكالاول والثاني والامر غني عن التوضيح

الباب الثالث في الحاكم

بذلك هل هو العقل ام الشرع فلنبدأ اولا ببيان معنى كل من المدعيين
وايضاح المرام من كل من الفريقين ثم بعد تنهض بحول الله لاحقا الحق
واظهار كلمته واوضاح الباطل واطفاء نائرته فنقول اعلم وفقك الله
من العلم على غوامضه انه قد ذهب الشيعة والمعتزلة الى ان للعقل في نفسه
مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله الذم مدحا
مدحا وثوابا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان الجهة
قد تدرك بالضرورة من غير توقف على نظر وفكر كحسن الصادق النافع او غير الضار
وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع على بعض الوجوه فيهما وقد لا يدرك
لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع فان امر به مثلا علم ان له في نفس الامر
جهة محسنة كصوم اخر ايام شهر رمضان وان نهى عنه عرف ان ثمة له جهة مقبحة كصوم

اول شوال

الباب الثالث في الحاكم

اصل ان توقف المعاد ان الحكم الشرعي في الواقع ونفس الامر اما ان يكون تابعا لمصلحة
عقلية مرجحة لجهة الفعل على جهة الترك او لمفسدة كذلك او لا يكون تابعا لشيء
اصلا ان يكون تابعا لمصلحة او مفسدة شرعية ولا يكون تابعا لشيء
اصلا ان يكون تابعا لمصلحة او مفسدة عقلية ولا يكون تابعا لشيء
اصلا ان يكون تابعا لمصلحة او مفسدة عقلية ولا يكون تابعا لشيء
اصلا ان يكون تابعا لمصلحة او مفسدة عقلية ولا يكون تابعا لشيء
اصلا ان يكون تابعا لمصلحة او مفسدة عقلية ولا يكون تابعا لشيء

اول شوال فادراك العقل حسن الاشياء وقبحها من هذا القسم موقوفا على اعلام الشارع عجالها
واما بيان الشرع لحال القسمين الاولين فهو تؤيد لحكم العقل بهما بالضرورة او بالنظر وليس ما
ذكرناه من الحكم مختصا بنا وبمن ذكرناهم معنا بل على ذلك اراء الحكماء والمتكلمين وكافة
طوايف اهل الالحاد والمشركين ومن لا يعرف الشريعة ولا يتدين بالدين من عتاة البراهمة
وغيرهم من طوايف المعاندين فضلا عن اتفاق فرق المسلمين جميعهم من الاولين والاخرين
والحاصل ان من يقول بذلك كافة من اقلته الارض واظلته السماء من الاذكياء والاغبياء
بل الاطفال المتميزين وغير المميزين بل الجانين البكم والحيوانات العجم حتى الاشاعرة
الذين لا يفقهون ولا يشعرون وبجميع احوالهم مقرون بذلك ومعترفون
نعم يستثنى منهم حالة واحدة وهي المكابرة باللسان حين المخاصمة والجدال وهيجان الخبث
الباعث على مغالبة الرجال وان كنت في ريب مما انبناك عنهم وجنابه منهم فانظر
الى سيرتهم وتفكر في طريقتهم تجد انطباق كلماتهم في جميع مقاماتهم كما في مقام الوعظ
وتهذيب الاخلاق على التصريح بذلك والتاكيد والمبالغة كما لا يخفى على من لاحظ
كتب الاخلاق مثل احياء العلوم للغزالي والفتوحات المكية على وجه اليقين والدراية
من غير حاجة الى النقل والرواية وعلى حفظ ما ذكرنا من كتبهم يحصل اليقين الكامل بان
ذلك مما انطوت عليه ضمايرهم واظهرته عقايدهم وصرحت به كلماتهم وا
فصحت عنه خطاباتهم هذا ما نراه واما ما في الاشاعرة فهو ان حسن الاشياء وقبحها
بالمعنى الذي عرف من محل النزاع ليس الا مجرد امر الشارع بالافعال ونهيه عنها
من دون امر آخر اصلا ورأسا والافعال كلها عملتها لا اقتضاء لشيء منها لا باعتبار
الذات ولا الصفات الوصف بالحسن او القبح فليس في نفس الامر علل ولا جهات ولا اسباب
ولا مقتضيات بل الافعال خلية عن ذلك ومجردة ونسبتها الى وصفي الحسن والقبح على حد
سواء فما من فعل من الافعال وامر من الامور الا وقابليته للحسن كقابليته للقبح

اول شوال

بل بخطاب الشارع يأتي الافعال احد الامرين فان امر بها حسنت وان نهى عنها
قبحت حتى لو امر بقتل الانبياء والمرسلين وما كان ليكون تعالى عن ذلك وقالوا رموا
بابدانهم للوحوش وافنى في هتك حريمهم وحث على استرقاقهم واخذ اموالهم ودعى
الى نصرة الظالم ونادى باعانته على المظلوم ورخص في سب الاوصياء والا
وليا وشتمهم والازراء بهم والضحك عليهم وغير ذلك مما هو افحش واشنع و
عظم وافضع لكان فعلا ما امر به من هذه الامور المعظم وتناول ما دعى اليه
مناحسنا وفاعلها ممدوحا وتركها قبيحا وتاركها مذموما ولو نهى عن العدل في الرعية
والصدق في البرية وبر المؤمنين ومدح المرسلين وتعظيم الصديقين والتعطف
على المساكين والرأفة بيتامى المسلمين وشكر المنعمين ونصرة المظلومين
لكانت هذه الافعال قبيحة الفعل مذمومة الفاعل ولما وضح القلم من ايضاح
كل من الدعويين شرع في نشر الاحتجاج لكل من الخصمين فنقول وبالله
الاعتصام دليلنا على ما ادلينا وحجتنا على ما اعتقدنا وجوه من العقل وجهات
من النقل اما الاول فمن وجوه انا نعلم علما بين البرهان تشهد به الفطرة
ويحكم به الوجدان ان القوة العاقلة لها ملائما ومنافرا كما ان الطبع كذلك
كما ينفر الطبع من النتن بواسطة المشم ومن الظلمة بواسطة البصر ومن ثقل
الصوت بواسطة السمع ومن الخشونة بواسطة اللمس ومن المر بواسطة الطعم
ويستلذ من كل ما يقابله فكذلك ايضا للقوة العاقلة ملائمة للصدق
والعدل والكرم والالفة والرحمة والنصيحة ونصرة المظلوم ونحو ذلك
ونفرة مما يقابل هذه الاشياء وهذا امر لا شك فيه ولا شبهة تعتريه
فانك لا تجد العقول حين عرض هذه الاشياء عليها الا حاكمة بانه من
البديهيات الجبلية والفطريات الجبلية وترى البصيرة تنفر على من انتظر

مراجعة

ملاحظة الادلة النظرية حتى من الطفل الذي لم يهتد الى معرفة الاشياء وكذا الاعراب
الذين نشؤا وعاشوا في اطراف الارض ونواحيها البعيدة وافاقها القاصية الخالية
من الشرع واهله ولو يتفق انهم جالسوا احدا سمع من الشرع شيئا ولم يصل الى سمعهم
ان في الوجود شرعا وشريعة بل ولو لم يحتملوا وهامهم فضلا عن اعتراف بها وادعائهم وصول
ووصول الاحكام اليهم ومع ذلك فانك تجدهم يعلمون على النحو الذي عليه غيرهم
من اهل الدين وغيرهم ولا يجيبونا بعقلها المغاشي تعلم استحقاق العقوبة اذا سرقت شيئا
لا سيما الهر الا انها تهرب خوفا من الطالب بخلاف ما اذا اعطى بطيب النفس فانها تستقر
ولا توجل ومن الطف ما قيل في هذا المقام حمار بشر اعقل من بشر فانه اذا ساقه
ماء تخطاه من غير سوق ولا كلفة واذا اتى به الى نهر عميق عريض وقف عنه لا يخوضه
ولا يخطاه وان بولغ في ضربه وايلامه على امنه بقبح التكليف بما فوق الطاقة وقبح التكليف
بما لا تصل اليه القدرة وبشر لا يعرف من ذلك شيئا ومما يوضح لك عدم شعورهم
شاعرة وسخافة رايهم وفاحش جهلهم انهم خصماء انفسهم من حيث لا يشعرون
وحملة لاسفار هي خصماء ظهورهم لا يفقهون فانهم يعاقبون عبيدهم واولادهم
وساير من لهم الولاية والتسلط عليهم حال الغضب على بعض الافعال وفي تمام اخر
يحنون اليهم ويدعونهم ويثنون عليهم غير ناظرين الى شرع بل وان علموا وتيقنوا بخلو
المسئلة عن الدليل الشرعي ومما يزيد في قولهم فساد ويعلم لقولهم انا نجد انهم
انهم يقولون بحجية القياس والاستحسان ولا يشك اقوالهما على التحقيق الا على
الحمق والبلهاء العقلين اما الاستحسان فظاهر واما القياس فلان العلة والجامع
الذي هو شرط وعلة في الحكم ليس الا امرا عقليا يدركه العقل ويحكم به والادلة التي
يستدلون بها على حجية القياس ترشد اليه كما لا يخفى على المتتبع الخبير والناقد البصير
وليت شعري ما لهؤلاء عن سكرتهم لا يفقهون وما تاتيهم من اية من ايات ربهم الا وهم

عنها معرضون وقد اتضحت بهم اعلام الدين الحق وهم لا يبصرون وشهدت الحق بصائرهم
وهم لا يعقلون واحرقت الشمس بحارهم وهم لا يشعرون ولكن لا يستبعد ذلك
من قوم قال الله فيهم لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وان اريد بها غيرهم على ظاهر هذا
التنزيل فهم احق بها منهم واولى على تحقيق التاويل والا فاي عاقل منصف بل اي
جاهل متعصب متطلب متعسف لا يرى في نفسه ما رايناه فضلا عن سماع بعض ما
ذكرناه وما يزيد الامر ظهورا بعد ظهوره ويكون في ذلك نورا على نوره انا نضرب
لهذه المسئلة مثلا ونقول اتفق في الوجود ولدان بقيا لابويهما وبقي ابواهما
لهما وقد كان صنيع احد الولدين مع الابوين على الضد من صنيع الاخر اما احدهما
فقد كان من صنيعهما معه ان ربياه احسن التربية واطعماه اطيب الاغذية
واتعبا ابدانهما في تربيته وعملا المشاق في امره وبذلا واتلفا كل ما يملكون في اصلاح
شانه وتكلفا كل ما تصل اليه القدرة والطاقة وان لم يسعه الوسع في تنعمه وترفيه
واستمر ذلك منهما الى ان بلغ واستغنى وقوى واستقوى واستقل واستوى
واتى اليهما واهانهما وضربهما اشد الضرب وعذبهما بانواع العذاب وهما
في ذلك يصطرخانه ويستغيثانه ويبكيان في وجهه ويقولان له
يا قرة العين ويا قطعة الكبد خفف عنا شيئا من هذا وهو يزيدهم ويذكرانه
ما صنعا معه وهو عنهما معرض ويقولان الم نربك الم نشفق عليك الم
نقيك الحر والبرد يا قرة العين وهذا يقول الست بابك وهذه تقول الست
امك الحار ضعتك من ثديي واسهرت فيك الليل الطويل وهو لا يعبا
بهما ولا يلتفت اليهما ثم بعد هذا العذاب ذبحهما وقطعهما واخرجهما ارادا
احرقهما فيها هذا ما فعله احد الولدين بابويه واما الاخر فاولهما نشا
وفتح عينيه وعرف ان لهما حقا لا يستوفى وان للتربية جزاء لا يستوفا

وانعقد

وانعقد ظنه ان هذا حق عظيم لا تصل المقدرة وان استطالت الى جزاء جزئه او وفاء بعضه
ولكن اسعى بقدر جهدي ومكنتي في اداء بعض ما يجب علي من شكرهما وان قدرتهما ولثم
التراب الذي يمشيان عليه وقال لهما يا ابوي اعلما ان سروري ولذتي وقرة عيني
وسعادتي خدمتكما وبذل الجهد في مآربكما ولو كان في ذلك خوض اللجج البحار
وقطع الفيافي والقفار وذلك مني قليل من كثير ثم لم يزل مسرعا في الطاعة والامتثال
وبالغ في ذلك الى بلوغ الغاية وتجاوز النهاية وكان قيامه وقعوده وليله ونهاره
وسفره وحضره وجميع احواله في خدمتهما وما يليق بهما من المسكن الحسن والاطعمة
الطيبة والشراب الهني واللباس الجميل والفراش الناعم اللذيذ حتى انهما يوما سمعا
ان فلانا قد خصه الله بكذا وكذا وتميز عن غيره بما اختص به وقال في نفسه لعلهما
واراداه ولم يواجهاه به حرصا منهما على ويجرد ذلك الخيال قام وقعد واجتهد
وقطع البر وخاض البحر في تحصيل ما اعلمهما اشتهياه واحباه واتى به اليهما ولما
سمع الناس ببره بهما وتلف نفسه في خدمتهما اتى بعظهم اليه وادعى انه من الاطباء
وقال يا هذا ان ابويك يلوح عليهما اثار مقدمة الداء الكذائي اذا لم تداركهما
بحلاء عليهما فما عندك من الحيلة في ذلك فقال المتطبب اسرع الاشياء لهما شفاء
قطعة من كبدك تشوى وقطرات من دمك وريدك مع كذا وكذا فبذلك يرجع الداء
ويزول الضعف ويزداد في القوة فقام فاعطاه ورضاه بما قدر عليه من الكلام لدرهم
والدنانير وقال اذا جئني وافعل بهما وصنعت واطعمه والدي فاني اثرت بقائهما
على حياتي وذلك مني سهل يسير ولا تخبرهما بقتل خوفا ان يتكدر خاطرهما واذا
سئلاك فقل لهما مضى في حاجة لكما فيا معشر من سمع ووعى استمع قول من يقول
لا فرق بين الحلبي وهما في درجة واحدة وعلى حد سواء حتى يأتي من اثار خطاب
في بيان لحق منهما من المسيء في امر بعدهم والثناء عليه مدحناه ولو كان ذلك
ومن امر بذمه ذممناه ولو كان هذا ونعوذ بالله من هذا الرأي السقيم الذي

لا لاداء لاصله الا المكلود فالحكم قد حاول الاشاعرة نقض هذه الحجة القاطعة واطفاء
نور هذه الاشارة الواضحة الساطعة بتمويه اباطيلهم وزخرف اقاويلهم بما
قالوا منع اولا اسناد ذلك الى العقل في نفسه مع قطع النظر عن غيره بل ما
خذ الامور التي ذكرتموها ومنشا المنافرة التي ادعيتموها انما هو موافقة
الشرع او العرف او غيرهما لا مجرد العقل وثانيا ان دعوى المطلوب تمنع انها
بالمعنى الذي عرفتموه محل النزاع بل بالمعنى الذي لا نزاع فيه من امر الشارع ونهيه
ومخالفة العرف والعادة او الاغراض والمصالح وهذا كما ترى بين الفساد لانا فرضنا
المسئلة فيمن يسمع شيئا من ذلك ولا مصلحة له فيه وقد سبق ما هو على يرد
ذلك على وجه يقطع ويقطع لسان الخصم من اصله فاطلب تجد وزيد ذلك
ونقول في رد ما قالوه اولا ان العقل المنافرة بالنسبة الى مثل ترك الصلوة
والحج مما كان قبحه من الشرع من بديهيات الدين ولا تدركه عقولنا بجهة قبحه
من حيث هو هو مع ان البديهة حاكمة بالفرق بين ما ذكر وبين الكذب
الضار واشباهه فكيف تكون المنافرة من جهة الشرع وكذا لا منافرة
بالنسبة الى ما خالف العرف اذا كان ملائما للعقل وكذا ما خالف العادة
او الغرض اذا كان ملائما للعقل وهذا بين لا شبهة فيه سلمنا ان الكلام
في النقوة خطاء الشارع لكن تكون المنافرة حينئذ من حيث العصيان لا من حيث الطاعة
وهذا عين المطلوب اذ حينئذ يكون امر الشارع ونهيه صغرى قياس
حكم العقل بكلية كبراه ونظمه لا يخفى عليك فثبوت الكبرى للصغرى عقلي
لا شرعي وهو المطلوب الا ترى ان العقل يقبح عصيان كل عبد لمولاه فخطاء
المولى لعبيدهم ليس حسنا لطاعتهم بل كاشفا لما يطاعون به واما حسن الطاعة
وقبح المعصية فحاصلان للعبيد قبل معرفة المولى وارادتهم
وانما شيئ وجبلت وامر جبلي فطروا عليه ولم يكتبوه من احد

وهكذا

وهكذا الكلام في العرف والعادة بان منافرة العقل من حيث المخالفة والعقل لا يرضى بمخالفة
ما صار عرفا وعادة واما اصل ان سلم الخصم ان للعقل ملائمة بواسطة الاطاعة والموافقة
ومنافرة بواسطة العصيان والمخالفة فهو غير المطلوب اذ المراد انه ملائم الافعال وينافر حكم
بحسنها وقبحها ولو كان حكمه بذلك متوقفا على مقدمات موضوعه ومقدماته المحكوم عليه
فانه يسلم ذلك ويكتب دعوى ان ليس للعقل حكم اصلا وانما اطلع على ان الشارع حكم
بحسن كذا وقبح كذا وانما اطلع على حكم العرف او العادة بذلك فانت جيد بانها دعوى فاسدة
ومكابرة واضحة اذ لا شبهة في ميل العقل وملائمته لبعض الافعال واغراضه ونفرته
عن بعض اخر منها كما مر على وجه لا يشوبه شك فراجع واما الثاني من المنعين فبعد
فيه لو كان حكم العقل بالحسن والقبح بالمعنى الذي لا نزاع فيه كما حين حكمه بذلك
مدركا للشرع او العرف وغيرهما لان هذه الامور اضافية لا يمكن ادراكها بدون
ما اضيفت اليه الا ترى كيف كانا العقل حاكما بقبح ترك الحج وامثاله فانه انما كان
بعد ملاحظة خطاب الشارع ولولا ذلك لم يكن عند العقل فرق بينها وبين غيرها
من الافعال المباحة او المحرمة مثل العبادات المحرمة الخنزير والميتة واللعب واللغو ونحوها
لو كان الذي يحكم به لا نزاع فيه فلا وجه لحكمه بقبح المخالفة في موضع وعدمه في
موضع مع ان الكل مشتركة في ذلك من دون تفاوت فلا تغفل وبذلك على ان
الحكم ليس شيئا مثلا انه حين الملائمة والمنافرة لا يدرك شيئا ولا غيره وضلا عن
ادراك مخالفته وكونه نفرة لاجل المخالفة ولعايل ان يقول ان تحقق المعلم بالحسن والقبح من غير نظر الى الغير مطلقا واستفادته منه انما يدل على ان الغير ليس
واسطة في الاثبات ولا يدل على نفي الواسطة في الثبوت ويرد على هذا
ان العلم بذي السبب لا يحصل الا بعد العلم بالسبب فلو كان ثبوته للفعل بسبب
كان الغير واسطة في الاثبات ايضا ويعيد هذا الايراد ان ذلك فيما كان

نظرا وقد يدعى ان الحكم ههنا ضروري لا نظري وبيان الفرق والسر في ذلك ان المسبب
يتوقف حاصل العلم به في الجملة على العلم بسببه كذلك فاذا حصل ذلك وشارع وداع
ورسخ في النفوس وصار من الواضحات عندها والبديهيات لديها غفلت عن السبب واستغنت
عن العلم به في العلم بالمسبب عنه ولا يخفى عليك حال هذا الخطاب وان كان بهيئة السداد
وصورة الصواب لانك قد رأيت عيانا وسمعت اذنا ان لم يشم رائحة شرع ولا عرف
ولا عادة ولا شيء يتخيل يحكم بذلك على وجه لا شك فيه ولا ريب يعتريه وقد مضى منا
ما يتذكر فيه من تذكر وتبصر لمن استبصر فتبصر فان قلت نعني بالذي لا نزاع فيه
المعاني الثلثة التي ذكرتها في اول الرسالة عند بيان محل النزاع وهي ملاءمة الطبع
ومنافرته وصفة الكمال والنقص وموافقة الغرض ومخالفته وح نقول ان جميع ما
ذكرتموه راجع الى هذه المعاني فما انتفاعك فيما اطلت من الكلام قلت يوضح ما
هذا الخيال من الخلل والاختلال انا نرى كثيرا من الطبائع بل الاكثر منها يهوى اكثر
من الحرمات ويميل اليها ويترتب عليها اغراضها وليست عندنا نقص كالظلم ونحوه مع
انا لو سألنا اهل هذه الطبائع لاعترفوا بقبحه وعابوا انفسهم لو صدر منهم وقابلوا من
لامهم بانكار فعله اذا امكنهم وقيل ان الاعتراف بالقبح انما هو لاشتهاره بين السواد ورسوخه
في القلوب وانت بما وصل اليك فساد هذا القول لا يخفى عليك ولا افتك تسمع قول
من يقول انا نمنع هذا الغرض من اصله فتدبر الطريق الثاني ان نقول لو لم يكن الحسن
والقبح عقليان لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين من جميع الوجوه
عن ان احدهما صدق والاخر كذب على هذا الفرض يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا ان العاقل
يختار الصدق على الكذب على هذا التقدير وهذا امر يعرفه كل عاقل وهكذا الحسن والقبح
اذا تجردا عن الامور الخارجية وعرضا على احد وخير بينهما فلا شك انه يختار الصدق

الحسن

الحسن على ضده واورد على هذه الطريقة وقيل لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر من
جميع الوجوه لان لكل واحد منهما لوازم منافية للوازم الاخر اقلها المطابقة واللامطابقة
فح فرض التساوي من جميع الوجوه والجهات فرض محال وان لم يكن الفرض محالا واذا كان التساوي
المفروض محالا لا استحالة ما يتوقف عليه من ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر والتوقف
ظاهر والفرض لا يستلزم المفروض والا لكان كل مفروض ذهني موجودا خارجيا والحاصل
ان ههنا شيئين احدهما فرض ذلك وتقديره وهذا امر واقع لا استحالة فيه والاخر
وقوع المقدر وهو المستحيل ومنع ترجيح الصدق وايثاره على وجوده وهذا استلزام في نفسه
غير بعيد لجواز استلزام المحال المحال وانما يستبعده الذهن لانه يبادر الى الجزم بايثار الصدق مع وجود
التقدير فيدركه الغلط ونظن انه جزم بايثاره عند وجود المقدر والفرق بين الجزمين حاصل
والتصور وبين التقدير وفرض المقدر غير خفي ولو سلمنا وقوع تحقق المقدر وهو وقوع
المساواة لا نسلم ايثار الصدق واختياره ولو سلمنا اختياره نقلنا هو المعنى الذي لا
نزاع فيه اعني احد المعاني الثلثة ولو لم نقل بذلك قلنا في فائدة هذا المقدر وهو مطلق
الاختيار الذي لا يقتضي الا الاولوية واقتضاؤه من متعلق الاولوية وقبح من محل
كلام الا ان يراد بالحسن ما يحكم العقل باولويته وبالقبح ما يحكم بعدم اولويته
وهذا ليس هو ما ذكرتموه في بيان محل النزاع والجواب عما تضمنه هذا الايراد الشاهد
على اهله بالغفلة والتعاول والعناد اما من منع المساواة في جميع الوجوه فنقول فيه ما شاء
النظر المجرد ظاهر اللفظ والاغماض عن قرينة الحال التي تدل على ما يراد منه وهو انا نريد بالوجوه
التي استوى فيها الصدق والكذب الامور التي يترتب على وجود الحسن والقبح
بالمعنى الذي لا نزاع فيه من تلك المعاني الثلثة ومن البين الواضح وجود شخص لا يتفاوت
عليه الصدق والكذب ولا تفوت مصالحه بواحد منهما دون الاخر اما الملاءمة والمنافرة
لطبيعته نفسها في الصحة والانتفاء عما يخصه وكذا الكمال والنقص لانهما من الصفات

اي ايراد على الطريقة

جوابه

لامر الانعام وان ابيت الا ادعاء تحقق الملايمة في احدهما والمنافرة في الآخر وان احدهما كما و
الآخر نقض بناء على تحقق ذلك في الانعام قلنا هب ان الامر كما ادعيت وان لم يكن كما
ادعيت لكن اذا احللت وكاء الاغراض وجذبت عنان الاعراض فانك لا تجد للعقل سبيلا
الى الحكم بذلك الآخر من جهة حكمه فيما ادعيت فيه المنافرة والنقض انه يقبح من العاقل وحكمه
الحسن منه فيما فيه الملايمة والكمال المرتب كيف لا يقبح ذلك من الاطفال والمجانين على حد صدور
الملايمات والمنفرات منهم واذا تبين ان ليس العقل في جميع الوجوه والجهات ويجري على الاعراض
والصفات ظهر لك فساد منع المساواة فلا يمنع ابتناء الصدق واما ذكره في اثناء
الايراد من انه لا يستبعد ذلك في نفسه لجواز استلزام الحكم للحكم وانما يستبعده الذهن
اه فبين البوهن واضح الفساد اذ يلزم منه عدم الاعتماد على الجزم ويقتضي عدم حصول
العلم ولعمر الحق واهله هذا بعينه كلام السوفسطائية الذين يمنعون حصول
العلم في كل مقام يجزم المذهن لجواز ان يكون ذلك غلطا ووهما فان قلت لعله
في بعض المقامات يجزم انه ليس بغلط ولا وهم قلت لعله في هذا ايضا متوهم وغلط
والجواب عن انكار الاختيار بالمرة على تقدير وقوع التساوي فالضرورة والوجدان
حاكمان عدلان وشاهدان صدق على ان ذلك امر لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه و
المنكر مباهت مكابر فالاعراض عن مثل هذا وعدم الالتفات اليه امثل واما
عن دعوى ان ذلك الاختيار من غير مورد النزاع فيعرض الاغضاء عن حكم البداهة
بفساده نقول كما قلنا فيما سبق من انه اذا اذنت للفكر في المسير في هذه الشعاب
وامعنت النظر وارتعيت في الاسباب لم تجد بدا من الاذعان بان ليس السبب في ذلك
الا حكم العقل بالمعنى الذي طال فيه النزاع وطاب فيه الطراب وان في ذلك لآية لاولي الالباب
واما الشبهة الرابعة القائلة بان الاختيار كما هو ظاهر لفظه بمعنى الاولوية والمدعى
اخص منه والعام لا يستلزم الخاص فجوابها نظير الشبهة الاولى من ان المنشأ في ذلك مجرد

الرابعة الشبهة

جواب عن انكار الاختيار

النظر

النظر الى ظاهر دلالة اللفظ من ان معنى لفظ الاختيار مطلق الترجيح لا خصوص المرجح والترجيح
والكلام الكلام حرفا بحرف فالوعنان الملاحظة نعوما افصحه لسان العلم فقد اصاب في الخطاب
واطنب في الجواب والمقدمة في هذا المقام شبهة خامسة وهي انه لو سلم ذلك في الشاهد
اي في حقنا فلا يلزم ذلك في حق الله لتعذر القياس ههنا اعني قياس الغائب
على الشاهد سيما التصريح فانا نقطع بان الله تع لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية
مع انه قبيح منا اذ يحرم على السيد تمكين عبده من المعصية اجماعا وقيل الجواب
عن الشبهة لا بد من كشفها وايضاحها فنقول قال بعضهم ان المراد من هذا الكلام انه
لو سلم ذلك اي كون الحسن والقبح في حقنا بما ذكرتم من الدليل فلا يلزم في حق الله تع
وكلامنا فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله وذلك الدليل
غير تام لعدم جريانه في حقه والقياس مع القطع بالفرق غير سائغ اجماعا الا يرى
اذا سلم ان الحسن مثلا ذاتي للفعل وما يستند الى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف
شاهدا كان فاعله او غائبا فيلزم ثبوته في حقه ايضا لانا نقول فيه اولا ان هذا
خلاف ما يقول به وثانيا ان دليل ما ذكر من الذاتية انما يدل على ان الحسن للصدق مثلا
قائم بذاته واما انه مقتضى ذاته من حيث هي سواء كان الصدق منا او منه سبحانه
والظاهر ان المراد انه لا يلزم من اتصافنا بشيء اتصاف افعاله اذ قد يختلف
احوال الفعل وصفاته بالنسبة الى الفاعلين على ما يدل عليه التنظير الذي ذكره والجواب
عن الشبهة قاول ما يقال لا قائل بالفصل فاذا ثبت الحسن والقبح في حقنا وفي
افعالنا ثبت في افعاله مضافا الى ان البحث عن الملازمة بين افعالنا وافعاله
في الحكم في غير هذا المقام كما سيأتي في الباب الخامس وعلى القول بان الحسن والقبح
في الافعال مقتضى ذاتها ومقتضى اللازم من صفاتها فالشبهة لا وجه لها

لانا نعلم بالضرورة انه يقبح من الله الكذب لا بالقياس الفقهي والاستحسان التحسيني كما
زعمه الاشعري البدي وممن نقل عنه القول في هذا المقام على نحو ما قلنا صاحب
المواقف فانه قال انا لو جوزنا الكذب على الله تعالى لم نكون اكثر منه حال صدقنا و
حكم في ذلك البداهة والوجدان واستغنى عن الدليل والبرهان ولما
دعوى الفرق بيننا وبينه في تمكين العبد فلا شاهد لها ولا دليل عليها بل
نقول ان تمكين كل مولى لعبيده ان كان لغرض العصيان فهو قبيح من الله تعالى
ومنا من دون فرق بيننا وبينه اصلا وراسا وان لم يكن ذلك لذلك فليس
بقبيح ومن الواضحات البينة ان الله سبحانه وتعالى لم يكن مراده من ايجاد العباد والانعام
عليهم بالقدرة والتمكين انهم يعصونه ولا يطيعونه كيف وقد قال سبحانه وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا ظاهر غني عن الاضمار بل هو اظهر
من الشمس في رابعة النهار فظهر من ذلك فساد دعاء التفاوت بين الامرين وبانت
صحة القول بالتساوي بين الفعلين الطريق الثالث لنا في المسئلة انه لو
كان الحسن والقبح شرعيين لم يقبح من الله شيء والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فبيانه له جهتان الجهة الاولى ان
يقال انه لو انتفى قبح صدور الاشياء منه لساغ له فعل الجميع والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فبيانه انه لو ساغ فعل الجميع
وجاز صدوره منه لصح منه اظهار المعجزة على يد الكاذب والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو صح ذلك وامكن لامتنع
الفرق منا بين صدق النبي وكذب المتنبي واستحال تمييز الحق من المبطل وذلك

يؤدي

يؤدي الى سد الباب عند اولي الالباب في اثبات النبوات من جميع الوجوه والجهات اذ
كل نبي تظهر على يده المعجزة يتطرق اليها الاحتمال واذا استحال الفرق وامتنعت
معرفة الحق علمت فايدة النبوة وانتفى الغرض المقصود منها لان العلة في
الارسال اتباع من ارسل وذلك متوقف على العلم بصدقه وهذا ممتنع على ذلك
التقدير لعدم دلالة العام على الخاص بوجه وقد عرفت بل يجوز ان يكون واحد من هذا
الخلق نبيا وان لم تظهر المعجزة على يده بل وان لم يدع النبوة فيكون الاقرار بالنبوة بنبوته
واجبا وامتثال اوامره لازما ثابتا ما فيه انه تكليف بما لا يطاق واي مانع منه و
اي صاد عنه لانه شيء ولا شيء بقبيح فلا يكون هذا الشيء قبيحا الوضوح الصغرى
وفرض الكبرى فتدبر الجهة الثانية انه لو لم يقبح منه شيء لصح منه وقوع
الكذب في اخباراته وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فتنتفي فايدة التكليف
لان المقصود منه تعريض المكلف للثواب ولهذا انما يتم لو كان الثواب مستحقا
وذلك كامن بفعل الطاعة وترك المعصية وذلك موقوف على معرفتهما والتمييز
بينهما وذلك ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم
كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها والوعيد بالعقاب على تركها
ولا تعرف المعصية معصية الا بعكس ما كان يعرف به الطاعة او انه يحصل له العلم
بذلك او باخباره سبحانه وتعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير جواز
الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله في فعله الثواب ان يكون معصية
وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما
اخبر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاشياء وحكم من لا حكام حتى
انه يجوز ان من لازم الطاعات مدة دهره ولا يميل قلبه الى فعل المكروه ولا يهم
بترك الاولى ولا يفتر عن ذكر الله يعذب باليم العقاب واشد العذاب وان من

عاند الحق واهله وبادرهم وقابلهم بكل مكروه وفعل كل صغيرة وكبيرة يكون في اعلى
عليين بمنزلة الانبياء والمرسلين وبهذا التجويز والامكان يصح تحمل معه
المقتضي لطاعة المطيعين ومقتضى لرفع المانع عن المعصية للعاصين فتكون
العبادة لغوا ولهوا بل تكون مستحيلة لانها حينئذ لا مرجح لها على ضدها بل
لضدها الرجحان ففي انما من باب ترجيح احد المتساويين او من باب ترجيح
المرجوح وكلاهما محال كما تحقق في محله وبطريق اخر هي فعل وكل فعل لا يتصور
صدوره من عاقل الا بعد التصديق بالعلة الغائية فمع التصديق بعدم
وجودها لا يتصور الفعل وعلى هذا تنتفي الفائدة في الارسال وهو المدعى
واجاب الاشاعرة عما ورد عليهم من كلا الجهتين فقالوا اما عن الاول
فانا لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا عقليا وان كنا
نجزم بعدمه لانه من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم
ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء الامتناع لجواز ان يمنع لمدرك
اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وطوبوا في
هذا المدرك الاخر ان القبح مما يعفى خلافا للمصلحة منفي عنه ومن المعلوم
ان اظهار المعجزة على يد الكاذب مخالف للمصلحة ومما يثبت به ايضا في الجواب
عن ذلك ان قالوا انه نقض يجب تنزيهه عنه وعن صاحب المواقف وغيره
ان المدرك العادة اذ علم بالعادة ان الله لم يظهر المعجزة على يد الكاذب
فان مدعي النبوة اذا اتى بمعجز يحصل علم عادي بصدقه في جميع ما اخبر به من الله
بحيث لا يمكن العالم انكار المدعى ضرورة وتلخيصه ان العقل يعلم في العادة
وان جوز خلافها باعتبار القدرة عليه وهذا واضح الاترى ان من مر على
جبل وغاب عنه لو سئل ما يكون ذلك الجبل الذي مررت عليه وما هو

الان لا جاب

جواب الاشاعرة

الان لا جاب عن علم ويقين بانه كذا وكذا في هذا الوقت وفي غيره على حاله التي هو عليها
مع انه يجوز على الله ان يصيرها ذهبا او فضة او كذا وكذا العلم باستطالة القدرة
على ذلك وايضا لو انكسر اناء وصار قطعا كثيرة والقي على المزابل يعلم بانها على ما هي
عليه مع انا نحكم بان الله قادر على ان يجعل كل قطعة عالما نحريرا محيطا بجميع الفنون
ونجوز ذلك عليه ومع هذا نقطع بان هذا الممكن لم يبرز الى الوجود ولم يخرج من القوة الى
الفعل ومدعي النبوة مع المعجزة من هذا القبيل نحكم بصدقه بلا توقف وان جوزنا عليه ان يكون
كاذبا وان الله يجوز عليه ان يظهر المعجزة على يد الكاذب وايضا من جملة اخر عاتم في
الجواب عن ذلك ما قالوا من ان العلم حاصل بخلو العلم الضروري اولا بانه نبي حق
او ان دلالة معجزته على دعواه حق وحاصل ما سمعت منهم في رد ما ورد عليهم امور خمسة
احدها منع الامتناع ثانيها تسليمه وادعاء الاستغناء عن العقل وتحت هذا امور اربعة
اولها ان ذلك مخالف للمصلحة ثانيها انه نقض الثالثها على العادة بنفيه رابعها خلق العلم الضروري
والاولان وقد تمسكوا في الجواب عما الزموا به من صحة الكذب عليه بالثلاثة الاول و
امور اخر ان احدها لو كان الكذب صفة لله لكان قديما وما يثبت قدمه امتنع عدمه
مع انا نعلم يقينا ان الله قادر على الصدق ثانيها ان امتناع الكذب عليه من ضرورة
الدين وهذه الامور جملة وجوههم غاية مجهودهم وجهدهم في ترويج ما ذهبوا اليه
وتلبيس ما عولوا عليه ظنا منهم بليل الباطل ان يفوق على انهار الحق وتخمينا منهم عساه
ظلمة الكذب لنور الصدق كلا وانى وكيف ومتى يريد المشركون ليطفؤا
وياب الله الا ان يتمه وتعلق في رد اجوبتهم وحل شبههم ان المراد من الاستدلال
بالامتناع العقلي وبالجواز الجواز العقلي وهذا وان كان ظاهرا جليا لكن لا يعرف
كنه الحقيقة منه غبيا شعريا ولم يكن فطنا ذكيا وكشف المراد ان نقول ان المراد من
قولنا اذا انتفى القبح العقلي لا يمتنع عليه شيء عدم الحكم بنفي شيء عنه وانه حتى لا

احد من الحكماء نفي شيء عنه اذ لا سبيل الى ذلك ولا دليل عليه واذا كان الامر كذلك فعجائب عليه كل
شيء ومن جملة الاشياء اظهار المعجزة على يدي الكاذب واذا جاز ذلك عليه لم يثبت النبوة
لانسداد باب اثباتها لفقد الادلة من جميع جهاتها واذا آل الامر الى ذلك ولم يقم احد فسد
ما ادى اليه وانتفى فيثبت نقيضه وهو المطلوب في امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
واستحالة الكذب عليه امتناعا عقليا وحكما قطعيا وحتما ان ارادوا بالامتناع
الذي منعوه ما اردنا فما يدل على ادعائه من كلامهم وان لم يريدوا ما اردنا فالدليل
محكم ولا شبهة فيه ولا شبهة تعتريه فقد ظهر لك فساد الاول وبان ما فيه و
اما الثاني وهو ان ذلك خلاف المصلحة وصدوره لذلك منتف عنه فالذي يدل على
خطأ خطئه هو ان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه انما يثبت بسبب انه قبيح عقلا
يستحق فاعله الذم وهو منزه عنه فيلزم القول بالقبح العقلي بالمعنى الذي مر فيه النزاع و
اما الثالث فكالذي قبله ويوقفك على ما فيه ما نقل عن صاحب المواقف حيث قال
اعلم انه لم يظهر فرق بين النقص في الفعل وبين القبح فيه فان النقص في الافعال
هو القبح العقلي بعينه فيها بلا ريب وانما الاختلاف بالعبارة واجيب عن هذا وعما قبله
اما الاول فقيل ان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه ربما يحصل بالاجماع
واما الثاني فقالوا انا لم نجعل النقص صفة لصدور اللفظ عنه حتى يرجع الى
الفعل بل للكلام النفسي الذي هو قبل الصفة على فرضه كما زعموا والاجماع منعقد
على امتناع اتصافه بصفات النقص وبيان فساد هذين الجوابين ان نقول لهم اما الاول
فنسئلكم عن ادلة الاجماع فان كانت سمعية دار الامر وان كانت عقلية فهاتوا
برهانكم وهلموا شهدائكم وهيهات والمسئلة مبينة في موضعها واما الثاني

فيه بحث واضح اذ لم يكن في اظهار المعجزة على يد الكاذب كلام صار
لا نقض ولا نفس اذ البحث في نفس اظهار المعجزة ولا كلام في انه ليس
بكلام وانما هو فعل من افعاله من دون فرق بينهما بينه وبين غيره
منها واما ما قوي كون علم العادة كذا وكذا الذي هو رابع الاجوبة فالكلام فيه من وجوه
منها انه لو صح هذا لصح ان يدعى الاكتفاء بالسمع في اثبات الصانع وهذا خلاف ما
اتفقوا عليه من ان السمع محتاج الى اثبات الصانع بالعقل اما الملازمة فانهم اذا لم يستندوا
في حقيقة من ثبت بالخارق العادة وجاء بالمعجز الى البرهان المحكم والدليل المنقح وان هذا
فعل من تعالى وتنزه من ان يعري هذا الخلق بالجهل كما هو سبيل اهل العدل لم يبق لهم الا مجرد
وجود الخارق للعادة في الخارج وان ذلك علة تامة في حقيقة من جاء ذلك على يده وانه
صادق في جميع اقواله وح يكون اخذ اصول الدين من هذا كاخذ فروع الدين منه لانه
اذا ثبت انه محق صادق لا وجه للتوقف فيما تخلف عنه كما انا معشر العدلية نستند في كثير
من مسائل اصول الدين الى الادلة السمعية بعد قيام البرهان على الحكم والتصديق والعلم الاول
انهم جعلوا من ادلة التوحيد ونفي الشريك قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو الآية وقوله
فاعلم انه لا اله الا الله الآية الى غير ذلك واما الثاني فبديهي البطلان وغنيه القلم من
الجريان وان كان ملياً بالبيان اذ التعرض لمثل هذا يعد من الهذيان فالمقدم مثله
ومنها انا نشاهد الذين تواتر لديهم المعجزة ولا يحصل لهم هذا العلم الا بمقدمات اخر وهذا
واضح ومنها ان الانبياء على نبينا واله وعليهم السلام بعد اظهار المعجزة كانوا يخبرون
عن الله بنزول البلاء كحكاية نوح عليه السلام انه اخبر قومه بهلاكهم الا من دخل السفينة
فلم يصدقوه فان قلت قد كان هذا عنادا قلت ان اردت البعض سلمنا ولا يجديك
وان اردت الكل منعنا وان تمنعت فلتكن لك عين ناظرة واذن واعية لتنظر في
احوال القرون الخالية وتسمع ما جاء من اخبار الامم الماضية فانك اذا

وان قلت

اذا انصفت من نفسك بل وان لم تنصف لا يمكنك ان تدعي كل واحد واحد من كل امة امة
امنت او لم تؤمن كلهم سواء في حصول التصديق والاذعان بالحق بمجرد الاطلاع على المعجزة من دون
مقدمات اخر وان كل كافر مصدق معاند بل الحق الذي لا ريب فيه ولا مشايبة بشبهة تعرية انهم على
انحاء متعددة فانهم متشتتة من حيث اختلاف مراتب استعدادهم في القوة والضعف فمنهم
القريب ومنهم البعيد ومنهم السريع ومنهم البطيء ومنهم الراكب ومنهم الراجل ومنهم المشرف
ومنهم الواصل والغرض من هذا الكلام رد من ادعى حصول العلم والتصديق بمجرد الاطلاع على
المعجزة ومنها ان الاطلاع على العادة على قولهم لا يعقل ولا يتصور لان الحكم بتحقق العادة
بشيء فرع العلم به على وجه الاستقصاء التام والاستغراق العام بحيث تصل سلسلة اليقين
الى حد يستحيل عند العقل خلاف هذه العادة لمكان العادة كضرورة قطع الاناء المنكسر كل قطعة
واحدة مالما آخر بها وهذا الحال عادي وان كانت القدرة شاملة وما ليس كذلك ليس من الحال
العادي في شيء كضرورة انسان ذا راس بلا عضو له وايضا مسئلتنا من حصول يقين واحد
فضلا عن اليقينات الكثيرة على الوجه الذي عرفت لانه ما من نبي والا والاحتمال الناشي فيه
اذ الدستند بالمعرفة الوثقى التي اصل العدل عليها وايضا ما تقولون في اول امة اتاها رسولها
فانهم لا معرف لهم بالعادة اصلا فانهم لا يعرفون قبل رسولهم رسولا ولا قبلهم امة فلا علم
لهم بنبوة نبيهم وهكذا من بعدهم فعلى هذا لم تثبت نبوة الانبياء بالمرة وجوابهم اعني
خلق العلم الضروري بانه نبي حق او ان دلالة معجزته على دعواه حق فيفسد فيفسد امور
منها ان العلم بان نبوته حق انما جاء من ايمانه بخارق العادة الذي هو فعله ومنها الاتفاق
على ان هذا هو المثبت ومنها ان حصول الضروري من غير دليل وسبب خلاف عادته بالوجدان
والمشاهدة ومنها ان تجويز ذلك يوجب مفاسد مثل كون المعجزة لغوا وارسال الرسل عبثا
فتامل واما الجوابان الاخران الجاريان بهما عن الحجة الثانية فعن الاول منهما بان الكذب
صفة اعتبارية وفي قدم الصفة الاعتبارية نظر ظاهر ولو سلم قدمها منعنا امتناع

زوال العدم

زوال العدم لان زوال ما ثبت دوامه لا يمتنع كعدم الحوادث ولو صح لامتنع حدوث العالم
واما الثاني فقد اعاد الخصم على نفسه حيث اعترف بان امتناع الكذب على الله من ضروريات الدين
فنقول هل المثبت لهذا المثبت الامتناع هو الدين او غيره كما مر تقريره فعلى الاول يلزم
الدور او التسلسل وان ادعى الثاني وهو المسئلة على وجه تخرجه من محل النزاع وطالب
بالبرهان على ما ادعينا فقل سل بني اسرائيل كم اتيناهم من اية بينة من شواهد
العقل ويرد فيها نظرها من النقل الرابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم افحام الانبياء
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الوجوب لا يكون متحققا قبل
الشرع على ذلك التقدير فاذا قال النبي للمكلفين اتبعوني فلهم ان يردوا
عليه قوله ويقولوا له لا نتبعك حتى يجب علينا اتباعك ولا يجب علينا الا
بالدليل السمعي كما هو الفرض والدليل السمعي انما يثبت بقولك وقولك ليس حجة
علينا الا بعد معرفة صدقك وصدقك انما يثبت بالنظر فيك وفي معجزتك ونحن لا ننظر
الا ان يجب النظر علينا ولا يجب الا بقولك وقولك ليس حجة قبل ثبوت صدقك وحتى يكون
هذا التقرير تقريرا صحيحا وحقا صريحا ولا يتمكن النبي من ابطال الحق الصريح وافساد التقرير
الصريح فتكون الحجة عليه لا له فينقطع وهذا معنى الافحام واجاب الاشعري عن هذه
الحجة العليا بوجهين احدهما بطريق المعارضة وهو ان هذا مشترك الالزام لانه
وان وجب النظر بالعقل لكنه ليس هذا الوجوب على حد الضرورة والبداهة لتوقفه
على تحقق النظر اولا وعلى افادته العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة ثانيا وعلى ان المعرفة
واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وانكر الاول اعني افادة
العلم مطلقا السمنية والثاني اعني افادته العلم في الالهيات خاصة المهندسون والقائلون الحشوية
والرابع الهوفية والخامس منه الذي هو المعروف وهذه المسائل لا تتم الا بالنظر الدقيق فاذا
كان وجوبه نظريا فللمكلف ان يقول نظرها تقدم وهو انه لا يجب النظر ما لم انظر والا انظر

مالم يجب والا يجب مالم يحكم العقل بوجوبه والا يحكم مالم يجب وتالي الجوابين بطرفي الحمل وان قوله حتى
يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه
فقوله لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فانه الوجوب ثابت بالشرع نظر او لم
ينظر اثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور
وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء فانه يفهم التكليف وان لم يصدق به ثم اوردوا على انفسهم
سؤالا وهو هذا فان قلت ما ذكرتموه في المعارضة يتعلق بوجوب النظر في معرفة الله
والكلام في النظر في المعجزة قلت النظر في معرفة الرسالة من الله نظر في معرفته من حيث الصفات
الفعلية او نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة منه يتوقف على وجوب النظر في معرفته
فيتوقف على هذه المقدمات وايضا لك ان تحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة وباقي
المقدمات على حالها فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر الدقيق ونقول في دفع احتجاجهم
اعلم ان للانبياء مع الامم احوالا تختلفه منها ان يكلم النبي امته بعنوان الاخبار والدعوى
ومنها ان يخاطبهم بعنوان التكليف والامر بطاعته فان كان الاول بان يقول ان الذي
تعترفون له بالعبودية وتقرون له بالوحدانية ارسلني اليكم ونصبني حاكما
عليكم فليس لامته عليه الا ان يقولوا ما نحن لك بمؤمنين ولا عما كنا نحن واباؤنا
عليه منفكين حتى تاتي بالحجج البينة والبراهين القيمة فاذا اتى لهم الادلة على دعواه
واقامها واتاهم بالحجج البينات بتمامها فليس لواحد من امته ما يتمسك به عن الا
طلاع على معجزته ويقتدر عن الانقياد لحجته وهذا امر واضح الا ترى ان هذا
شان الملوك فيمن يحكمونه على رعاياهم ومن يرسلونه الى مدائنهم وقراهم فيقال على
هذا الفرض كيف يمكنكم القول بان الامر مشترك الالزام وعلى قولنا وقولكم بل الامر
لانه على مذهبهم لا يتمكن النبي من اثبات رسالته بشيء من الادلة لان مضامينها
شرعية لا بد من الخبر من الشارع بها فالتصديق بها مسبوق بالعلم بصدق الخبر

فكيف

فكيف يكون العلم بصدقه مكتسبا من العلم بصدقها ونحن بحمد الله كما عرفت لا يلزمنا ذلك ومن
جملة احوال النبي مع امته ما ذكرنا لك ان ما يتهم لا بعنوان الاخبار والدعوى بل بعنوان
الامر والتكليف بان يقول لهم افعلوا كذا واتركوا كذا وانظروا في معجزتي واعترفوا
بوسالتي وحجتي باقي ما قالوا من ان وجوب النظر نظري فللامة ان تقولوا لا ننظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم ننظر الخ فان تم هذا فهو الاقوى وعلى ما قالوا من انه مشترك الالزام ولكن
الحق جلي انه ضروري لا نظري وانه امر لدني وشيء جبلي وتحريره انه اذا جاء رجل جامع
لصفات الكمال وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم وصوركم وخلق ما في
الارض لكم وافعلوا ما خلقكم له وها انا مبين لكم ما يريده منكم فاني رسوله اليكم
فافعلوا ما امركم به ودعوا ما نهاكم عنه فان لم تطيعوا فاتقوا العذاب واحذروا عقابه
فاني لكم منه نذير وانه بما تعملون بصير فان كنتم في شك في مقالتي فانظروا في حجتي ومعجزتي
وحجتي اذا سمعوا مقالته لا شك ولا شبهة يحصل لهم الخوف ودفع الخوف فطري الوجوب وهذا معنى
حكم العقل بوجوب النظر ضرورة واذا ادى صحيح النظر الى ثبوت رسالته حكم العقل بوجوب
امتثال اوامره فيتم المطلوب واذا عرفت هذا التفصيل ووقفت على هذا التحقيق والتحليل
ظهر لك ضعف كلام من استضعف الجواب الاول واقتصر على الثاني حيث قال وقد اجاب بان
النبي عند ذلك يحتج ويغلبهم باقامة البرهان العقلي على وجوب النظر وفيه ما فيه فانه عليهم
سند ثابت المناظرة بما تقرر انتهى ولا يخفى ما فيه كما عرفت وكل هذا الكلام في نفي نظرية وجوب النظر
واما المقدمات الباقية فنقول فيها اما استفادة العلم مطلقا من النظر او في الالهيات فلا حاجة الى ذلك
فانه يكفينا حصوله في مادة مخصوصة تنطبق على مطلوبنا وايضا اذا اثبتنا بعد ما ثبت بالبرهان متينة
بان كانت من الاوليات التي بالواسطة او بدونها منضمة على هيئة القياس اي شكل الاول
وعلى هذا الفرض لا يصغى الى من ينكر حصول العلم بذلك لذا قيل وهو حق لا ريب فيه ولكن القول
بانه يكفينا الخ لا وجه له في مقابلة من ينكر حصول العلم في جميع المواد نعم له وجه وان

كان منكرا لدعوى الحصول في الجميع لان هذا دفع الايجاب الكلي ولا شك انه يجامع الايجاب الجزئي
بخلاف الاول فانه سلب كلي فهو نقيض محض وقد اجاب الاشاعرة قال والمعتزلة ان يقولوا في حل النقض بناء
على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تع بان ادائه المعجزة لطف واللطف واجب عليه هذا مضمونه
ثم وللاشاعرة ان يقولوا اعاده الله جاريه بادائهما التكليفين انتهى وقد مر عليك بيان حال دعوى العاده
فلا يعاد وانا ما اجابوا به بطريق الحل فوهنه بين لان من قال وانا لا انظر ما لم يجب اني لا
اتكلف به ولا الزم نفسي الآن يجب علي وليس المراد ان النظر لا يمكن تحقق ماهيته الا بعد الوجوب
فقد فهموا بقولهم النظر لا يتوقف على وجوبه فان ظاهره لا ينكره ولا يسفههم وخلاف ظاهره
بان يكون بالمعنى الذي قلنا فقد عرفت ما فيه وانا لا نسلمه ايضا قولهم الوجوب ثابت بالشرع
نظرا ولم ينظر فيه نظر لان الوجوب في نفس الامر لا يدفع الانكار وهذا واضح جلي لان النبي
اذا قال لامته اخبركم ان النظر واجب عليكم فانهم لا يحصل لهم التصديق بهذا الخبر بمجرد سماع
هذه الجملة وتصور معناها ولو كان كذلك لاثر من كل سامع لا فظ في كل سامع والنبي قبل
معرفة نبوته رجل كواحد منا فكما انه اذا اخبر بعضنا بعضا بخبر لا بد في الاذعان به من
امر آخر فكذلك ههنا الطريق الخامس على المسئلة ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لم
تجب المعرفة الاصلية بيان الملازمة ان نقول الموجب للمعرفة اما العقل واما الشرع
والمفروض عدم الوجوب العقلي وليست واجبة به ولا بالشرع لعدم ثبوت الشارع فلا
طاعة قبل معرفة المطاع فلا وجوب من كلا الجهتين والملازم باطل باتفاق الفريقين فالملزوم
مثله واجابوا بما مر من ان وجوب المعرفة ليس موقوفا بنفسه وماهيته على شيء بل المتوقف
العلم بوجوب المعرفة على الايجاب الشرعي بخلاف اصل الوجوب فانه ثابت في الواقع ونفس الامر
فلا يلزم من عدم العلم عدم المعلوم هذا مضمون ما قالوا مع تمييق وتحسين ويرد هذا
ويرد عليه ما اوردنا على الحجة السابقة فلا نحتاج الى تكرير الطريق السادس على المسئلة
ايضا ان الترجيح من غير مرجح محال كالترجيح بلا مرجح بل هو هو عند التحقيق والمسئلة

بعض

الطريق الخامس

الطريق السادس

كلامية محررة

كلامية محررة في محلها فلا بد لتخصيص الامر بشيء والنهي عن غيره مخصص ومرجح فاذا وقف
العقل على ذلك المخصص حكم بما يقتضيه حسنا وقبحا وهذا معنى تحسين العقل وتقبيحه
فتدبر وللاصحاب من الطرق العقلية على المسئلة اضعاف ما بيناه وبينا ولكن
ضربنا عن ذكرها صفحا اغنى عما ذكرناه وعلما منا بانها كالتفاريع لما اصلناه وكالامثلة
لما احكمناه ولنا في ذلك اسوة بشيخنا الشيخ جعفر ايده الله بعين عنايته فانه قال في
كتابه المسمى بغاية المامول واعلم ان العلامة ذكر في نهايته اربعة عشر طريقا وذكر في
احقاقه تسعة حاصلها يرجع الى ما ذكرناه لانها تقرب من عدة الفرق بين من احسن الينا
وبين من اساء ضرورة بعد ذكر قضاء الضرورة وحكم العقلاء بذلك وكعدة لزوم القبح
عند قبح الكذب مع ذكره لزوم عدم قبح شيء على الله وربما ذكر وجوها غير صريحة الالزام
فمن ذلك اقتصرنا على البراهين التي اخترناها انتهى كلامه امده الله بحسن التاييد
وجمع له محاسن التسديد قوله هذا اعتبار بحسن الترك وبانه اعتبار اخر بحسن الذكر
فان الكثير من الجزئيات للتنصيص عليها والتخصيص بها فائدة تامة وان اندرجت في كلياتها
وعلم ضمنا حكمها من احكامها وبعد ان استوفت المسئلة حقها من طريق العقل استدرك
ما تستحقه من طرق النقل وهي امور نكتفي منها بما ذكره شيخنا في كتابه فانها
وافية شافية كافية قال وانا حجتنا من طرق النقل فوجوه منها قوله تع ان الله
لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ولا معنى لقولنا ان الله لا يامر بما
ينهى عنه وانه بلا معنى ولكن الوجه ان يقال ان الذوق السليم والفهم المستقيم قاض
بان هذا ليس معنى الاية وان بين هذا وبينه بونا بينا او نعوذ بالله ان هذا المعنى هو مفاد الاية
الكريمة ومع ذلك تكون لنا الاعلينا اذ ليس المراد مجرد الاخبار بعدم الامر بما تعلق به النهي
بل المتبادر الى الذهن من هذا واشباهه انه تعالى نهى عن جميع الامور والنهي وتعلقهما
بشيء واحد ومثال ذلك ان الله لا يحسن منه هذا الامر بل هو قبيح عليه وهذا نفس

مرادنا وعين مطلوبنا ومن جملة ما ذكر قوله تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ومنها قوله تعالى ومن عمل صالحا فلنفسه
وما أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد ومنها قوله تعالى قل إنما حرم ربي الفواحش
ما ظهر منها وما بطن إلى قوله وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وليس المعنى قل إنما
حرم ربي ما حرم وأيضا المراد بالفاحشة في قوله إن الله لا يأمر بالفحشاء طوافهم بالبيت عراة
والمراد أن هذه فاحشة تنكرها العقول ولا ترضى به ولا يخفى عليك أن ليس المراد منها
مجرد النهي ومنها الآيات الدالة على ترك العقول وهي كثيرة منها قوله تعالى أفلا تعقلون أفلا
تعلمون ومنها قوله تعالى ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء
إلى قوله كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون ومنها قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء
متشاكسون ورجلا سلما إلى قوله بل أكثرهم لا يعلمون ومنها قوله تعالى أيود أحدكم أن تكون
له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر
وله ذرية ضعفاء إلى قوله كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون ومنها قوله تعالى
مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة
أصابها وابل الآية ومنها قوله تعالى أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه
إلى غير ذلك من الآيات وهي مرغبة في الاحتجاج من الله على عبيده بالحجة العقلية وصارفة
في ذمهم على تقصيرهم في مراعاة عقولهم وواضحة الدلالة على أنهم لو تأملوا لأدركوا أو فكروا
أو تفكروا لما تركوا ومنها الأخبار المسلمة عن الفريقين الدالة على حجية العقل
وأنه مرشد للعوام ومهد الحق على وجه يشمل ما نحن فيه ومنها المواعظ النبوية والخطب
من في جميع الأعصار إلى زماننا هذا وكلها أو أكثرها مشتمل على الأوامر وتعليلها بالمصالح
وعلى النواهي وتعليلها بالمفاسد حتى أنها تصدر ممن لا يعرف بالشرع أو أعرف ولم يسمع
حكامه هذه خلاصة ما عندنا في الاحتجاج على ما اخترنا فيا أيها الواقف على ما وصل

إليه الجهد من التقرير عليك بالتدبر وإياك من التقصير وأما الإشاعرة فحجتهم على ما هو
ذهبوا إليه وتمسكهم فيما عولوا عليه ثلاثة أحدها أن أفعال العباد اضطرارية وحجتهم
شتى الحس والبحث العقلي أما بالاتفاق أما المقدمة الأولى التي هي صغرى الدليل فتقول
إن العبد إن لم يتمكن من ترك ما فعله فهو الاضطرار والجبر بعينه ضرورة وإن تمكن
من الترك فترجيح الفعل على الترك إما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقف والثاني محال
لاستحالة ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح والأول فإما أن يكون ذلك المرجح من فعله
أو من فعل غيره والأول محال لأنا ننقل الكلام إلى فعل ذلك المرجح فإن لم يترجح على تركه
استحال عقلا لما ذكرنا وإن ترجح فلمرجح آخر وهكذا لا غير النهاية وإن كان المرجح من فعل
غيره لزم الاضطرار لأن الغير إن فعل المرجح وجب الفعل وإن لم يفعل امتنع فالفعل واجب وممتنع
والواجب والممتنع لا تعلق بهما القدرة ولهم في إثبات الصغرى مدرك آخر وهو أن ما يفعله العبد بحسب علم
وعلمه لا يختلف وإلا لانقلب علمه جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فجميع أفعاله واجبة
وجميع ما تركه ممتنع فيثبت الاضطرار والجواب على استدلالهم وعولوا في ترجيح مذهبهم عليه فنقول
كلتا المقدمتان مدخولتان أما الصغرى فقد أتاها من وجوه أحدها بطريق الإلزام أن يقال لم لا يجوز أن
الترجيح بلا مرجح مع أن دينكم ومذهبكم مرغوب هذا مما لا يخفى عليك من أين علمتم أن تجدوه دليلا
للخصم وقد يقال لو كان كذلك لما قالوا بالاضطرار ولما يلزمان يقول لعلهم قالوا به بغير هذا الدليل
الثاني بالمعارضة وهو أن يقال إن صح ما قلتم لزم كون فعل الله غير اختياري مع أنكم لا تقولون
به وأجيب بالفرق بين الأمرين إذ فعل العبد لما رجع إلى المرجحات الحادثة أو القديمة من غير لزوم
ما ذكرنا بخلاف فعل الله فإن مرجحه الإرادة القديمة وهذا غلط لأن الإرادة وإن كانت قديمة
إلا أن الفعل ليس مستندا إليها بل إلى تعلقها وهو حادث بل الحق أنه مستند إلى الإرادة وإن كانت
قديمة لا للتعلق لأنه نفس الفعل ولا يصح إحداث المراد مع قدم الإرادة فيلزم التخلف لأنه تخلف
من ذات العلة لا عن اقتضائها فقد بر واجب بالتزام قدم التعلق وهذا غلط أيضا إذ لو كان

العلة التامة هو التعلق القديم لزم قدم الحادث او حدوث القديم او تخلف المعلول عن علته التامة
وان شئت التحقيق فاستمع لما نتلوه عليك فاعلم انا اذا قلنا ان العبد مختار في افعاله لا نريد به
ان جميع اجزاء العلة التامة فعلاً له والا لم يكن مختاراً بل نريد به ان لا يكون مجموع الاجزاء
لغيره بحيث لو لم يكن الا الجزء الاخير اعني مباشرة الفعل بنفسه ويكون صادراً عنه
ولو كان مقهوراً عليه بحيث يقتل لو لم يفعل وهذا كافٍ في كونه اختيارياً لانه متمكن من الترك
غاية الامر انه مذموم لاهانته ونحو ذلك والاختيار من حيث هو اختيار لا ينافي فاعلاً كان
ما نعاً او مصنوعاً لا يتوقف على امر اخر غير ما ذكر وما استغناء الصانع عن الغير ليس متمماً
لاختياره وافتقار الغير اليه ليس مخلاً به فحاصل الاستثناء في الاتصاف بالاختيار ان القول بثبوت الشيء
لواحد من المتساويين فيه ونفيه عن الاخر غير حكم فاحش الثالث بطريق الحل وهو ان يقال ما الذي
عنيتموه بالاضطرار فان ادعيتم انه قبل الاختيار فغير لازم وان كان بعده قلنا به ولا ينفع
الخصم لان هذا يؤكد الاختيار ويحققه بيان ذلك ان الله قد اقدر العباد ومكنهم من الفعل
والترك بحيث يفعل ما شاء ومتى شاء وكيف شاء ليس بحيث يصل الى التفويض المحض فاذا كان
كذلك وكان اذا تعلق له غرض بامر اما تحركت نفسه اليه وفعله من غير ان يلجئه احد اليه
فهذا الوجوب بنفس الاختيار لا بغيره ثم ان ابيت الا ان تسمي هذا اضطراراً لان العقلاء
مطبقون على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا يعقل وجوب فرق بين الوجوب والاضطرار
قلنا سمه ما بدا لك لكن نمنع ان هذا النحو من الوجوب والاضطرار ينافي من اتصاف الافعال
بالحسن والقبح ولبعض المتكلمين في حل الشبهة طور اخر وهو انا لا نقول بالوجوب بل نقول
ان حمل الفاعل على الفعل رجحانه في نظره وهذا لا يقتضي ايجاب الفعل على الفاعل وهذا وان حصل
بد الغرض لكن لا نقول به لان رجحانه في نظر الفاعل ان كان علة تامة استحال تخلف معلولها
عنها والمنكر لهذا الاستلزام مكابر لعقله اذ يلزمه الترجيح بلا مرجح وان لم يكن علة تامة
استحال تحققه لان المعلول عدم عند عدم علته للزوم الترجيح بلا مرجح ايضاً

الذي

والحاصل

وانما الحاصل ان الامر بين وجوب واستناد الى الوجه الرابع من الاوجه الوجوبية ان هذا تشكيك في مقابلة الضرورة
فيكون باطلاً فانا لا نزاع ولا يختلجنا شك في الفرق بين حركة يد المرتعش وبين حركة يد الكاتب
والحاصل ان هذا امر لا يخالف فيه احد ولا يحتاج الى التقريب والتقرير والتمثيل والتصوير من
جهة وضوح هذا المرام لم يقل بعض المتاخرين لا عليه هذا الكلام في احد الدليلين للصغرى وبقي الكلام
في الدليل الاخر لها وفي الكبرى ام الكلام في ثاني دليلي الكبرى اعني ما يفعله العبد قد جرى في علم الله
وعلمه لا يختلف ولا يتخلف الخ فالجواب من وجهين احدهما بالنقض في افعال الله وانه قد علمها
وعلمه لا يختلف ولا يتخلف الخ حرفاً بحرف فيلزمكم القول بانه تعالى مجبور على افعاله تعالى الله عن ذلك علواً
كبيراً وثانيهما بالحل وتحقيقه ان العلم ليس علة ولا جزء علة للكون بل هو من توابعه ولا تاثير للعلم
في المعلوم ولا مدخلية له في ذلك اصلاً لا سيما علم من كان المعلوم فعلاً لغيره وان الذي هو موجد المعلوم
وله الاختيار في ايجاده فلا غناء له عن العلم بما يجب لاستحالة توجه النفس نحو المجهول المطلق واين هذا من
مسئلتنا لان هذا تصور ومسئلتنا في التصديق ولا شك ان التصديق بالشيء لا يتوقف عليه ايجاده
ولا تاثير له في ايجاده بوجه من الوجوه وهذه المقدمة من القطريات الجلية الا ترى انا نعلم يقيناً مجيء الليل والنهار
ونعلم بدوران الافلاك وطلوع الشمس وغروبها مع علمنا بانه لا تاثير لعلمنا في تحقق هذه الاشياء
ووجودها في الخارج وايضاً يرد عليهم ان قولهم شاهد عليهم بان التكليف بما لا يطاق واقع مع انهم
قائلون بان الله قد اجرى عادته على عدمه وان جاء عليه ويلزمهم ايضاً كما انه لا يوصف الفعل بالحسن
والقبح عقلاً لا يوصف بهما شرعاً لان الحسن والقبح الشرعيين تكليف وهذا العبد ليس باختياري ولا تكليف
بغير الاختياري عندهم عجب الوقوع وان كان ممكناً فلا حسن ولا قبح شرعاً وقولهم بانا لا ننكر الاختيار
وانما ننكر تاثيره وان وجود الاختيار مزيد وما تاثير كافٍ في تحسين الشرع وتقبيحه فهو تدليس وتمويه
ضروري الفساد ولا يحتاج الى دليل بل والتنبيه وليت شعري اذا كان العبد على دوام مجبوراً فهو آلة
محضة كالمفتاح في اليد وليس فاعلاً حقيقياً اصلاً واسناد الفعل اليه مجازاً علاقته الآلية ولا يجدي
وجود الاختيار اذ لم يكن مدخلية في التاثير بوجه ما وانما هو صفة كسائر الصفات كاللون والشكل ونحو ذلك

فتدبر ولا يستخفنك الذين لا يوقنون وتثبت ولا يستهلنك القوم فانهم لا يشعرون وان كبرى دليلهم
نقدنا قش فيها بعض الاصحاب بقوله ان دعوى كون الفعل الاضطراري لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق ممنوعة
لان الكذب قبيح ولو صدر اضطرارا وكيف والاشاعرة قالوا ان الكلام النفسي حسن وكمال اذا كان صدقا
وقبيح ونقص اذا كان كذبا مع انه امر اختياري لانه قديم عندهم وقد يقال مرجا بنهم انه قديم بالزمان
لا بالذات الاول لا ينافي الاختيار عندهم فتنقل المناقشة من امر الى اخر والمسئلة محققة عند اهلها
محررة في محلها وقال بعد المناقشة وبذلك ظهر بطلان قولهم لبعضهم مخففا من قوم بعض ما حكى
بهم ان مقصودنا من كون العبد مجبورا ومضطرا انه لو استقل بفعله ولم يستغن عن غيره اذ الاسباب
والمقدمات كلها من الله تع وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا يعقل فرق بين ان
يوجد الله الفعل في العبد وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده ولا يتخلف عنه فان اختياره
من الله ضرورة ان اختياره ليس باختياره والا لزم التسلسل فاذا كان الاختيار الذي هو الجزء
الاخير من علة الفعل من الله باطل بطل استقلال العبد وتم المطلوب واستخرج بطلان هذا الجواب من تلك
المناقشة ان يقال ان الاضطرار لا يكفي في عدم الحكم عقلا بالحسن والقبح لانه موجود في الكلام النفسي
فما جوابكم فهو جوابنا وقد بينا لك على ان لهم مفرا من ذلك الاشكال وتلك المناقشة لكن الذي يفرون
منه يلاقيهم هو واعظم منه فتدبر فان الاشكال عليهم بالكلام النفسي سهل فانهم قد يقولون ان اتصافه
بالحسن بغير المعنى المتنازع فيه او يقولون ان احتجاجنا عليكم الزام لكم على ما ترون لا على ما نرى
الطريق الثاني في احتجاجهم علينا انكم معاشر اهل العدل القائلين بان الحسن والقبح لا ينيب
الا بالعقل اختلفتم في جهة التحسين والتقبيح على اقوال وكلها باطلة فيبطل اصل الحسن والقبح العقليين
فيتم مطلوبنا اقول بيان ذلك وبسط الكلام فيه واظهار ما يشتمل عليه من الخلل والتمويه سنأتيك
ان شاء الله في بابه على وجه لا مزيد عليه على وردما يصل فضمنا اليه فانا قد عقدنا للكلام في ذلك
بابا من هذا الكتاب الطريق الثالث لهم انه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب
قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب

على تقدير تركه

على تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم تتوقف على بعثة الرسل
فتحقق قبل الشرعي وتحقق لوازمها معها اعني التعذيب والاثابة والمدح والذم واما بطلان
التالي فلقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب قبل البعثة
والجواب انا نمنع ان اللازم لترك الواجب وفعل الحرام حصول التعذيب قبل البعثة
بل اللازم لذلك بعد العلم به واستقلال العقل فيه هو استحقاق العذاب في الجملة والاية الكريمة
لم تدل على نفي هذا وانما دلت على نفي وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى قبل البعثة كما يشهد بذلك
شاهد الحال وان هذا من ذلك فالذي ابطلته الاية غير اللازم واللازم غير الذي ابطلته الاية
لا يقال انه يلزم من عدم وقوع العقاب عدم استحقاقه لان وقوع العذاب ملزوم الاستحقاق
وعدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم لجواز كونه اعم بل الامر بالعكس لان عدم اللازم يستلزم عدم
الملزوم هذا مع الاغضاء عن خصوص المادة والا فهي اوضح من ان تبين وان شئت زيادة البيان
فنقول عدم وقوع العذاب قبل البعثة اما ان يكون لعدم الاستحقاق بالمرة اصلا الا بعدها فتكون هي
المؤثرة لذلك ويكون عليها المدار من دون التفات الى العقل حكما ولم يحكم وافقها حكم او لم يوافق
وهذا هو الخصم ان نقوله واما ان يكون ايضا لعدم الاستحقاق بالمرة اصلا الا بعدها ولكن لا على خلية
لها ولا التفات اليها من حيث هي بل جهة ان العقل يتوقف حكمه على اجتماع شرائط والمشاهد
امور واتفق ان اجتماعها تأخر تحققها عنها ولو تحقق قبلها الحكم بالاستحقاق من دون توقف
عليها والتفات اليها بالمرة وان يكون العدم استحقاق العذاب الدنيوي الا بعد البعثة بالتقرير
الذي مر وان يكون العبد مستحقا للعذاب ولكن عدم وقوعه يكون عفوا وتفضلا ويجري
هذا الاحتمال في عدم وقوع العذاب الدنيوي والاخروي ومادة العفو نقصان العقول وعدم وضوح
الامور على وجه لا يختلج لها شك حتى لو استقل عقل بشيء لشك نفسه في هذا الاستقلال
وايضا غلبة الهوى مانعة للعقل عن اقتضاء حكمه بل عن توجهه لمعرفة الحكم كما قال
امير المؤمنين ع في اخر خطبة يشهد بذلك العقل اذا خرج من اسر الهوى وسلم عن

جواب البعض

علايق الدنيا مشيرا بذلك الى مضامين ما نحن فيه واما اذا تأكد استقلال العقل ببيان
من الشرع فح تتضح الحجة لهم وتتم الحجة عليهم ويجاب ايضا بانه على تقدير تسليم ان اللازم
وقوع العذاب نقول ان الاية لم تنف اصل وقوعه فان الظاهر من سياقها انه لا يكون العذاب
في الدنيا من الطوفان والصيحة والصاعقة والخسف الا بعد البعثة ما يضا هذا واضح لحكمة بين المنشأ
واما القول بان الاية دالة على ان لا عقاب في الاخرة او لا عذاب اصلا على شيء يكون ذلك الشيء
قبل البعثة فممنوع ويجاب ايضا بانا لا نفهم من قول العبد المولى لعبده لا اعاقبك ولا
اعذبك على فعل من افعالك حتى يأتيك رسولي وينهاك عنه الا انه قد عذره من جهله
جهله فاذا زال جهله وحصلت له المعرفة بما ينهاه عنه باي نحو يكون من قوانين الاحوال او بدهيه
الامر وغير ذلك ولا خصوصية لطريق مخصوص الا ترى ان ذلك العبد لو وطئ زوجة
مولاه او قتل ولده معتذرا عن ذلك بان رسولك لم ينهني عن ذلك هل يقبل عذره بل
هل يتوهم العبد في نفسه ذلك والاية الكريمة بهذا النحو وعلى هذا النمط ونكتة تخصيص هذا
الطريق بالذكر غنية عن البيان وباقي الطرق معروفة بالمقايسة وتنقيح المناط ثم
نعلم هذا يكون الاية لنا لا علينا ويجاب ايضا بانا معاشر الامامية حاكمون بان الدهر لا يخلو من
الله على خلقه ويكون معنى الاية الكريمة انه ما وقع العذاب على القرون الماضين ولا يقع
بالباقين الا وهو مسبوق بالحجة وح ايضا الى منع الملازمة منع بطلان التالي وللخصم ان يكثر
الكلام في هذا المقام ويجاب ايضا بان المراد منها ما كنا معذبين على عوارض الشرع التي لا يهتدي
اليها العقل حتى نرسل رسولا يبينها لهم ويجاب ايضا بان المراد بالرسول ما يعم العقل اي يخصه
والعلم واضح وهذا بعدها العدم القرينة الا بما يقال من انه لا بد من صرف اللفظ عن ظاهره لعدم
مطابقته للمذهب الى معنى اخر يناسبه وهو امور وهذا منها ويجاب ايضا بانه على تقدير خلو
الزمان من الحجة بان ادم عم بعث رسولا وقد قال الله تع حتى نبعث رسولا فاذا امرهم
اول الرسل ونهاهم وعلموا منه احكامه فهذا العلم يكفي لوقوع العذاب ولا حاجة الى تجديد الرسل

على من علم بذلك

على من علم بذلك فيكون المراد فيما لا يعلمون ويجاب ايضا بان معنى الاية وما كنا معذبين على ترك
الخطاب الشرعي حتى نبعث رسولا فان قلت ان الكفر علة تامة لوقوع العذاب اولا يصح
معه العفو فكيف يتخلف قلت ان اردت بالمعلول فردية الوقوع فكونه علة
تامة ممنوع وان اردت اصل الوقوع فمم واين المخالف ولم نقل في مثل هذا بحصول العفو وان
شمله اطلاق احماله لكنه مقيد في غيره والمعتزلة يقيدونه ايضا بما عدا الكبائر فانهم يقولون
بعدم العفو عنها بل باستحقاقه على ما نقل عنهم وقيل ان النبي ص كان قبل البعثة مكلفا
باحكام كثيرة فقد حصل التكليف الشرعي ونفي التعذيب شامل لها على فرض المخالفة فح فكما
لا دلالة للاية على نفي الاحكام الشرعية لا دلالة لها على نفي الاحكام العقلية وقال بعضهم
ان ظاهر الاية هو انه ليس من شاننا ولا يليق بنا ولا يصح منا ان نعذب قوما من دون
ان نرسل اليهم رسولا على نحو قوله تع وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله
ليعذبهم وهم يستغفرون ودعوى الظهور ممنوعة فيهما وفي المتنازع لها وعلى تقدير تسليم ذلك
لا تنهض دليلا للخصم فان كثيرا مما مر عليك من الاجوبة يؤول الى المنع ومع ذلك هو لنا لا علينا
ومن العجب ما قاله البعض من ان نفي العذاب الدنيوي انما هو من حيث انه لا يليق برأفته ورحمته فنفي الاخروي
اولى لانه اشد واعظم ولا يخفى عليك ان موضوع كلامه في عدم وقوع العذاب الدنيوي قبل البعثة
والا فهذا على اطلاقه لم يقل به احد من الموحدين وح نقول له دعوى حصر علة عدم وقوع العذاب
الدنيوي قبل البعثة فيما ادعيت ممنوع وعلى تقدير تسليمها في الاولوية نظر وعلى تقدير
عدمه يؤول الامر الى التفضل والعفو وهو من جملة ما مر عليك من الاجوبة الا انه استدل
عقلي على العفو مع قطع النظر عن الاية وغيرها فانه فاهلا به وسهلا وملخص الكلام كلام الاية
دليل ظني عارضه اليقين فلا بد من تأويله فتدبر وللاشاعرة مستند رابع وان الطلب لا يعقل
الا متعلقا بمطلوب فلو كان طلب الشارع بواسطة ما ذكر لم يتوقف عليه وهذا يقتضي لغاية
وينفي اختياره تع وذلك ليس قولا لاحد اقول هذا الكلام مبني على ان الذوات ليست علة في الحسن والقبح

ومع ذلك اي اقتضاء واي استلزام للصفات احتياجه تعالى او افتقاره غاية الامر انه لا يأمر بشيء
مثلا والا وذلك الشيء موصوفا بكذا لانه لا يقدر على الامر به فاين نفي الاحتياج وايضا
توقف الامر بالشيء على صفته واحتياجه الى ذلك تحقيقه احتياج الموصوف الى صفته
في اهليته لتعلق الطلب به وذلك كالاعراض بالنسبة الى معروضاتها مثلا ايجاد
الالوان يتوقف على وجود الاجسام المتلونة بها لانه لا بد لها من محل تقوم به وهذا حاجة
لها الى الموجد فاين المقتضي لاحتياجه تعالى الله عما يقولون او يتخذون علوا كبيرا
فائدة فقد اسفر الصبح لذي عينين **الثالث** **الرابع** في جهة التحسين والتقبيح
هل هي الذات ام غيرها **اقول** ان الاولية بعد اتفاقهم على ان في نفس الامر جهة عنها تحسن
الافعال وعنها تقبح اختلفوا في تعيينها وغيرها فالذي وقفنا عليه من كلامهم ان اقوالهم
في ذلك اربع **الاول** ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى انهما مقتضى ذات الفعل من حيث هي هي
بماهيتها النوعية او احد اجزاء ماهيتها من الجنس والفصل والحاصل ان لا يكون وجه
ذلك خارجا عنها **الثاني** بارضاف لازمه **الثالث** انهما بالوجوه والاعتبارات **الرابع** عدم التزام شيء مما اقتصر عليه اهل الاقوال الاخر واليه اذهب
لما ستقف عليه من وهن غيره وقوته فنقول يرد على الاول والثاني انه حتى يلزم امتناع النسخ من
الحكيم لانه اما ان تكون الذات بعد النسخ هي التي قبله او لا والثاني باطل لان النسخ يقتضي الايجاد
والفرض خلافه وعلى الاول فاما ان يكون جهة الرجحان على النسخ قد زالت او لا ولكن عرض
رجحان اخر عارض ذلك الرجحان الاول وغلب عليه من غير ان يزول بنفسه واما الثاني فباطل
فعلى الفرض الاول يلزم عدم الذات مع وجودها وانفكاك الوصف المفروض لزومه لموصوفه واللازم باطل
على التقديرين فالملزوم مثله وعلى الفرض الثاني فهو وان استقام بالنظر الى الجهة السابقة لكن لا
يستقيم بالنظر الى ما بعد النسخ لان القول بان العلة ليست الا الذات او وصفها اللازم لها يستلزم القول
بامتناع حدوث جهة اخرى تعارض الاولى فضلا عن الغلبة عليها فيمتنع النسخ لتوقفه على ذلك

والحاصل لو كان ما قالوه حقا لكان النسخ باطلا واللازم وهو بطلان النسخ باطل لتحققه ووقوعه كما ظاهر فالملزوم
مثله ويرد على هذين القولين ايضا انا نرى الفعل الواحد يصير حسنا تارة ويصير قبيحا تارة اخرى
كالكذب مثلا اذا كان في تعاطيه النجاة من يد المريد لقتله فانه يكون حسنا بلا شبهة وصيرورته قبيحا
لا يحتاج الى التصوير ومنافاة ما تراه لما راوه واضحة واجيب بان الفعل من حيث ذاته او وصفها اللازم
لها مرجوحة عند العقل مرجوحية لا تفاوتها اصلا لكن اذا حدث بها امر ضروري يصير راجحة
وجهانا لا يلتفت معه الى المرجوحية الدائمة معها الا انه لا تبقى تلك المرجوحية مع هذا الرجحان
ولذا نجد الفرق الجلي بين الصدق والكذب الضروريين وهكذا الكلام في النسخ غاية الامر ان العقل
ربما لا يستقل بادراك جهة الحسن والقبح في المنسوخ ويكون الشرع كاشفا لان الشرع من خارج
عقل كما ان العقل من داخل شرع وانت خبير انما تمشو هذا الكلام صحة تسبب تلك المرجوحية عن الذات
او وصفها وليس الكلام فيه وانما هو في ان الذي تسبب عنه هذا الرجحان ماذا فان كان هو
الذات او وصفها فقد فرض ان سبب المرجوحية وان كان غير ذلك بطل قولكم لا جهة لذلك الا
الذات او وصفها واجيب ايضا بان وحدة الفعل منوعة بل هما فعلان ولا اسلم سببهما فانه لا
من مقولة العرض فلا مانع من ان يتميز فرد منه عن فرد اخر من حيث الذات او الصفات بحسب الزمان
والمكان ونحو ذلك اذ لا منع ان مراد القائلين من الذات الحقيقة الجنسية او النوعية لتصريحهم
بان الكذب مثلا منه حسن ومنه قبيح وكذا قول من قال بالصفة اللازمة فتامل فعلى هذا
يكون النزاع لفظيا فقد تردد على هذين القولين بلزوم اجتماع النقيضين مثلا اذا قال
لا كذبن غدا او لا قتلن الرسول او لا فعلن القبيح وهكذا واجيب بان القبح الذي هو باعتبار
الذات او وصفها اللازم لم يعلم منعه نعم عرض لها شيء ان قوي اعتباره الغينا الاعتبار الاول
وصنفت هذا الاعتبار الجديد وان كانت قبيحة بالاعتبار الاول فان اجتماع النقيضين وهذا
كما في ملايم الطبع فانه قد يعرض له ما يشينه او المنافر له فانه قد يعرض له ما يزينه فالكذب
صورة حسنة قد شوهت صورته بالاطيان ونحوه فان الناظر له حتى لا يوجه نفسه اليه مع انه

حواشي المصنف

كان مشغوفاً به وانت خبير بضعف هذا الجواب لان محصله القول بالاعتبار ولا يقول به من يجاب عنه
واجيب ايضا بان ما ذكرته من الامثلة من قبيل التهديد ونحوه والوفاء به لا يوجبه احد فلا يكون داخلا
في الاشياء التي حكم بحسنها وفيه نظر فتامل واجيب ايضا عما يقرب من الجواب الاول وهو ان نقول يتحقق
الحسن والقبح ولكن بحمل احدهما غير محل الاخر كالتسفيه فانه الحسن فيها من حيث الاتصاف بالحركة وقبحه
ان هذا الجزء القبيح عند جملة كل حسن فكان قد اوجد شيئين متمايزين احدهما حسن والاخر
قبيح ويرد على القول الثالث انه كثيرا ما يتفق ان ذات الفعل مع قطع النظر عن غيرها تكون منشأ
لحسنه وقبحه وهذا واضح الا ترى انه لو عرض ما يوجب على احد فعل القبيح من ذلك لما
ذالت النفرة الذاتية من جهة الوجوب كما اذا اضطر الوالد الى اكل لحم ولده ونظر الطبيب في حرام
لعلاج كالكذب الضروري فانه يكلف نفسه العاقل عليه واورد على هذا القول ايضا بان الطلب
لو كان لوجوه واعتبارات امور يتعلق بالفعل لذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه على فرض كم يتوقف تعلقه على امر زائد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بالضرورة ان الطلب يتعلق اضافته
بحكم العقل باستلزامها للمطلوب وان ماهيتها لا تعقل الا متعلقة به والجواب عنه ان يقال ان كلمة لذاته
اما ان تكون قيدا للطلب والفعل وعلى الاول فاما ان يراد بالطلب امر موجود في الخارج اعني
التكليف الصادر من المولى الى عبده او يراد به نفس وجوده الذهني وتصوره وعلى الاول فالقيد
اما ان يكون المراد به التكليف لا عن جهة اصلا او انه لا امر وراء الفعل وعلى هذين الوجهين
الملازمة مسلمة واللازم على الاول وجه الاول لا يبطله الا الاشعري وقد مرت المسئلة وعلى الوجه الثاني
فاللازم هو اولا المسئلة وعين المتنازع فيه واما الحجة على بطلان اللازم فواضحة الفساد فان ذات الطلب انما يقتضي
شيئا يتعلق به والنزاع في امر اخر وهو ان ذات ذلك الشيء هل يقتضي ذات الطلب ام لا فتدبر وعلى تقدير
ارادة الوجود الذهني بالطلب المقيد فالملازمة ممنوعة لان توقف تحققه على الوجوه والاعتبارات
لا يستلزم عدم اقتضاء تصوره تصور متعلقه من حيث تعلقه وعلى تقدير ان يكون القيد للفعل
فالملازمة مسلمة واللازم هو محل النزاع والحجة على بطلان اللازم قد عرفت فسادها في نظير

هذا التقدير

هذا التقدير بل هو بعينه ومن جملة ما اورد على هذا القول ان الطلب قد يوجد ولا يتوقف على وجه من الوجوه اصلا و
الجواب ان يقال ان اردت بالطلب تقديم ما انطوى في العلم الاجمالي الكمالي فسلم ولكن هذا لا ينافي التوقف
من حيث وجوده العيني لان العالم كله بجميع اجزائه واجزائه على هذا النحو بعينه ما توقف منه
على شيء وما لم يتوقف والمسئلة منكشفة في مبحث العلم وان اردت به الموجود بالوجود العيني فهذا
مذهب الحكماء فان مذهبهم القول بان العالم قديم بالزمان حادث بالذات والحق خلاف ما هم عليه
فان كنت في شك فراجع المسئلة في محلها وعلى تقدير التسليم نقول ان هذا الايراد كما ورد على
القائلين بالوجوه والاعتبارات ورد ايضا على غيرهم حرفا بحرف فهو جوابنا وجواب الشبهة
على جميع التقادير ان الحكم بشيء على شيء من اجل شيء كما لا يستلزم وجود المحكوم عليه والمحكوم به
لا يستلزم وجود المحكوم من اجله بل انما يستلزم العلم بعلة الحكم وقدم الحكم العلم لا ينافي حدوث
المعلول فتدبر الا ان تكون اشعريا فلا تكون خصما لاهل هذا القول بانفرادهم بل نزاعك في اصل
الحسن والقبح وقد رددنا ذلك واصحابك واظهرنا لك الحق في الباب المتقدم على هذا الباب فان في
ذلك لاياتٍ لاولي الالباب وممن اورد ايضا ما قيل من انه لو كان كما تقولون لكان الله غير مختار واللازم
باطل فالملزوم مثله وبيان ذلك ان الافعال حق غير متساوية في اقتضائها للفعل والترك وخلاف
ما تقتضيه قبيح والقبيح ممتنع عليه فيتعين خلافه وهو معنى الوجوب والجواب اقدم عليك
ونعيد ونقول ان اردت انه يتعين عليه الشيء لانه المختار غيره فسلم ولا يجديك لانه عين الاختيار وان
اردت انه لا يتمكن الا منه ولا يقدر الا عليه فهذا عين اللازم من الدليل ولما لم يقم برهان على تعيين قول
من هذه الاقوال بان تلك البرهان على خلافها كما ظهر لك فيما سبق تعين علينا القول بعدم التعيين
وان قل قائله فان المشهور نقلا وقولا ما عداه وغيبلي في فكري ان هذه الاقوال يمكن ارجاعها
الى قول واحد فيكون النزاع لفظيا ويستخرج ذلك مما سبق ذكره فتذكر تجد

الباب الخامس

في الملازمة بين العقل والشرع ويحتمل هذا العنوان الى امرين
احدهما الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى ان كل فعل له جهة مقتضية لحكم

خاص عند العقل فقد حكم عليه الشارع بذلك الحكم لتلك الجهة وكلما حكم عليه الشارع بحكم فله جهة
مقتضية لذلك الحكم عند العقل ويمكن ان يكون هذا المعنى مرادا من الرواية عن امير المؤمنين ان العقل
شرعي من داخل والشرعي عقلي من خارج وثانيهما الملازمة بين حكم العقل وتكليف الشارع
ومعناه ان كلما حكم عليه العقل بحكم من الاحكام الخمس فقد خاطب الشارع من ادرك عقله ذلك
بذلك الحكم فيكتسب بالفعل المدح والثواب وبالترك الذم واستحقاق العقاب هذا بالعموم والاحكام
ويعرف بالمقايسة حال الاباحة والكراهة والاستحباب والرواية بهذا المعنى اصح واظهر اذا وقفت على
ذلك فاعلم ان كل معنى من هذين المعنيين قد اختلف العلماء فيه على قولين اما الاول
فمن معاشر الامامية قائلون به ووافقنا على ذلك المعتزلة وانكر الاشاعرة وبالمعنى الثاني
قال به كافة المجتهدين وانكره جملة الاخباريين وتردد فيه جماعة ممن سلك الطريقة
الوسطى كصاحب الوافية واكثر صدر الدين صاحب التعليق على الوافية وحجتنا على الملازمة
بالمعنى الاول ان تخصيص شيء بشيء دون آخر وترجيحه عليه به حال كان التخصيص بلا مخصص والترجيح
بلا مرجح بل يرجع اليه عند التحقيق وهذه المسئلة واضحة عند اهلها محررة في محلها
فليرجع اليه من كان منها في شك فعلى هذا لا بد ان يكون حكم الشارع على شيء بالوجوب
وعلى آخر بالحرمة وعلى غيرهما بغيرهما مسببا عن جهات مقتضية له تامة الاقتضاء كما ان
حكم العقل كذلك وعلى تقدير وحدتهما في جهة الحكم اللازم لها المستحيل تخلفه عنها كيف يتصور
تحقق حكم احدهما وحده بدون الآخر وهذا واضح بحمد الله ولكن لما جعل الله بين العقول وبين
وصولها حجابا مستورا ولم يؤتها من العلم الا شيئا قليلا يسيرا كان لها في معرفة جهات حكمها
على الافعال احوال منها ان يدرك العقل الجهة المخصوصة المقتضية للحكم المخصوص ادراكا
تاما مستقلا فيه بنفسه بلا واسطة الشرع اصلا اما بالضرورة او بالنظر ومنها ان يتعرف
ذلك من لسان الشرعي ناصا على علة الحكم اولا ومنها اجماع الامة على الحكم والسابق منها
يتاكد باللاحق ومنها عدم استقلاله فيه مع عدم سماعه من الشرعي ولكن يعلم ان الفعل

الكذائي عند الشرعي

الكذائي عند الشرعي والعقل حكما واحدا لجهة واحدة فايهما ظهر له دل على الآخر ضرورة ولا يتحقق
للملازمين على تحقق الآخر تنبيه اعلم انا وان قلنا بالملازمة بين العقل والشرعي الا
ان ههنا دقيقة يستلزم الجهل بها عدم القول به وهي انه ليس كلما وصل الينا حكم من الشارع وكلفنا
به نعلم ان لهذا الحكم جهة واقعية مقتضية له في الواقع وفي نفس الامر لا على قاعدة التصويب هذا
في الحكم الواقعي وان اريد الحكم الظاهري فلا يختص الاستثناء بها وذلك لقضية الطريق غالبا
نتيجة كل طريق بحسبه ولازمها بحسبها ان علمنا فعلم وان ضننا فظن وكذلك العقل فانه
ليس كلما يدركه العقل وتخيله علة فهو في الواقع علة تامة وذلك لانه لا شك ان بعض
الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم وفيه جهة اخرى مقتضية لغيره والعقل
ادرك احدهما وانت قد عرفت ان المدار على الوجوه والاعتبارات ودائرة ذلك متسعة
كتغير الزمان وخصوص المكان واختلاف الاشخاص بل واختلاف حال شخص واحد وغير
كل ذلك من الجائز بل من الواقع كونه جزءا متمما للعلة التامة فاذا حكم العقل على شيء بحكم به
من جهة تقتضيه ولكن لم يحط علما بالخصوصيات والموانع فكيف يتصور تصديقه مع جواز
غفلته عن ذلك نعم اذا احاط العقل بالعلة التامة بجميع وجوهها وجهاتها وخصوصياتها
فحكم بما اقتضته فحكمه بصدقه ونصدقه ولعل قليلا من الاحكام يكون كذلك اذ اكثرها
مما لا سبيل للعقول الى الاحاطة بجميع اجزائها علما فعلى هذا يمكن ان يكون شيء عند عقولنا
حسنا وفي الواقع قبيح وكذلك العكس وما ذلك الا لكون ما رضيته علة ليس علة تامة وما ذكرنا
في الحقيقة خارج عن المسئلة لانه ظن والظن ليس بحكم عقلي لكن الغرض من ذلك
التحذير والتنبيه لمخالفة الشرعي في القطع والتوهم في دعوى حصول العلم فان طريق العلم عزيز
والاهتداء اليه اعز حجة النافين هي ان العقل وان حكم بالملازمة بين حكمه
وحكم الشارع اذ اوامر الشارع ونواهيه ليست منوطة بالاغراض والمصالح لان الغرض
يستلزم النقص والله منزه عنه وحجتهم هذه تستلزم مفاسد كثيرة منها انه لو كان

تنبيه على مطلب ما تقدم ذكره سابقا

هذه الملازمة النافين

الامر على ما قالوا لكان الله جل وعلا لاغيا في فعله لاهيا في صنعه فان العاقل ليس الا من لم يقصد بفعله غرضا وان
اتفق انه ترتب عليه غرض مع انهم لا يرضون ذلك لانفسهم بحيث لو صدر من احد فعلا بلا قصد
نسبوه الى السفه ويلزمهم ان لا يكون البارى محسنا الى العباد ولا متفضلا عليهم اذ لم يقصد مصالحهم
واغراضهم بل ولا كونا عادلا ولا جوادا ولا راحما وهذه كلها مسائل لبديهة العقل ولكتاب العزيز قال الله تعالى
وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا
ان كنا فاعلين وقوله حاكيا عن المؤمنين ربنا ما خلقت هذا باطلا الآية وغير ذلك من الآيات ويلزم
ان يكون جميع المنافع المترتبة على الاشياء غير مقصودة كايصال العين والسمع للاذن والشم
للانف واللسان للقول واليد للعمل والرجل للمشي والجوف للغذاء وامثال ذلك ويلزم من ذلك
ابطال النبوات اذ يمكن ان يكون المعجزة غير معللة بالغرض ومن عليه الآيات الشاهدة لنا الخاطبة لهم
قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقوله لعن الذين كفروا الى قوله بما عصوا
والآيات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى ونسب بعض متأخريهم على ما نقل عنه هذا القول الى الحكماء و
هو سوء حمل او رؤية متجاهل فان الحكماء انما نفوا عنه الغرض المستلزم لنقصه لا مطلق الغرض وما
ادعوه من ان كل غرض يستلزم ذلك فهو غلط فاحش وفحش قبيح لان الغرض ان عاد اليه بان يكون محتاجا
اليه لجلب نفع او دفع ضرر او ليدل فيما امر او نهى عما نهى او غير ذلك مما فيه شائبة الاحتياج
الى النقص وقد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكان الله غنيا عن العالمين وان عاد الى العباد بايصال النفع
اليهم ودفع الضرر عنهم فهذا تمام اللطف ومقتضى الخلاف النقص وبعض رام ابطال ما اخترناه بوجه اخر وهو
انا وان قلنا بتحسين العقل وتقبيحه الا ان العقل كثير الخطأ فانا نرى اختلاف العقلاء اختلافا متباينا
فرقا شتى اختلفت عقائدهم وتشتت اقوالهم وانتشرت اراءهم في الاصول والفروع والضروريات
والنظريات حتى ان الشخص الواحد تراه يتلون عقله ويختلف رايه فاذا كانت العقول بهذه المثابة

كيف يجوز

كيف يجوز التعويل عليها في اثبات احكام الشرع المنزه عن التغير والتبديل والجواب اولا ان كلامكم هذا
تعويل على ما لا يجوز التعويل عليه وثانيا انكم لا شك ان لكم عقيدة من العقائد اخترتموها على ما
عداها وجزمتموها على ما سواها فيما احتججتم على من عداكم وعما استنهضتم على من سواكم وان
لم يكن لكم عقيدة او كانت ولكن هذا كلام تركتم جميع العقائد واهملتم جميع الملل وهجرتم
الاديان باسرها فما برهانكم على ان الحق عدم التدين بدين منها والحق ان قول هذا البعض
سفسطة شأن اهلها القول بان العقل يكذب والحس يكذب وما هذا الا مكابرة
محضة للضرورة والوجدان وحل الشبهة ان البصيرة بالنظر الى مدد كانها كالبصر بالنظر
الى مبرانه فكما ان البصر يعرض له علة يختلط بها احساسه كذلك يعرض للبصيرة
آفة يختلط بها ادراكها فاذا سلم البصر مما يخلط بابصاره واجمعت له شرائط احساسه فلا
شك في حصول اليقين بما يراه رئي العين وكذلك البصيرة اذا سلمت من علائقها واستعملت طرق
العلم لها وخلت من الغشاوة والعصبية وتقليد الكهان والكبراء والآباء وابناء الآباء و
الامهات والميل الى حضوض النفس وسبق الشهوات وجمعت شرائط الانتاج في كيفية القياس
واعطت التامل حقه في مواده فلا شك ولا شبهة في وصولها الى مرادها وبطلوبها
بالضرورة فمن هذا يجب على طالب الحق ان يصفي ذات نفسه ويجلي مرآة بصيرته ويكون في
ابتغاء مرضاة ربه ويطلب الحق من الحق وان لا يعتمد في دينه على الخلق فاذا كان هكذا
كان ممن عناه الله بقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فمن وفى لله كان الله
بالوفاء له اجدر واعلم ان بعض متاخري المتاخرين اعني به شيخنا ديشي الكوشيني
الحنبلي الماهر بجميع الشدائد في الحائر قدس الله نفسه وطيب رمسه حاول فيما حكمت
به العقول بين الفروع والاصول فقال ان العقل انما يحكم بالاصول فقط دون الفروع و
استند في ذلك الى ما يدل على عدم جواز الاخذ بالرأي وما يدل على ذم القياس والاجتهاد
والامر بالرد الى اهل البيت صلوات الله عليهم وليت شعري ما الذي عناه واراده

فان اراد منع اصل التحسين والتقبيح وحاشاه ان يريده فهو احتجاج بالظن وفي مقابلة اليقين
فان كثيرا من الفروع يقينية احكامها وقد سبق منا لك اعدادها واقسامها وان اراد ان
العقل وان حكم الا انه لا يلزم من حكمه ان الله حاكم بذلك الحكم بالمعنى الذي نحن فيه فقد تبين التلازم
بيانا لا يرد وظهر ظهورا لا يمكن ان ينكر وان اراد ان العقل وان حكم ولزم حكم الشارع لكن لا يلزم
من ذلك تكليف الشارع للعباد ومواخذتهم بمجرد ما وصلت اليه عقولهم فيسيظهر لك حالها في
المسئلة الآتية على ان ادلته مقتضاها جواز العمل بالظن والاجتهاد لا غير مع ان البراهين
الدالة على حجية العقل من الآيات والاخبار وغيرها لا تكاد تحصى وعلى تقدير المعارضة فاين
المعادلة والا فالادلة العقلية لا يقبل التخصيص تعيينا ولا تاثر بالتقييد اطلاقا واما الاستناد
الى اضطراب العقول فقد عرفت ما فيه ويمكن ان يوجه كلامه ان ترفع في اعلى عليين مقامات
غالب الفروع لا حظ للعقل بوجه من وجوه ادراك جهات احكامها وغيره فالغالب عليه ان يسبح
الا الظن والتخمين ودورانه مدار الدوران او التحسين فان كان ثمة احكام يحيط بها علما
ويستقل باستنباط اسرارها جزما فقابلها من الضروريات التي ليست محل بحث لاحد في مثل
هذه المقامات والقطعي من احكامه النظرية ان فرض وقوعه وسلم وجوده فهو عدد
قليل لا يدركه الا القليل وهؤلاء لا يدركونه الا اذا كانوا على حال هو في جنبها الاتم
نادر قليل فهو العنقاء او اخوها فاذا كان الامر هذه المثابة حق لذوي الالباب الجم العقول
الطامحة وسد هذا الباب فان قلت لا بد لك من الاستثناء قلت نعم ولكن وكله الشيخ
الى ما نطقت به لسان الحال والتحقيق ان هذا السؤال وما قبله لا يبطل اصل المسئلة
لان الحاصل من نظر العقول وعدم الاطمئنان بحكمها لكثرة خطاها وقلة صوابها بحيث
لا يعرف المصيب منها من المخطئ وهذا لا يخل بالمسئلة لان حاصلها ان حجية الحكم الواقعية
لو استقل بمعرفتها عقل من العقول وانكشف له وان لم يتميز عندنا بانه عقل زيد او عقل عمرو
لكان ذلك الانكشاف للعقل كاشفا من حكم الشارع بعين ذلك الحكم على ان ههنا ميزانا

يعرف به

يتعرف به الصواب من الخطأ وهي ما عرفت من مراعاة مناط البحث وشرائط النظر وغير ذلك مما قرعت لك
تفصيله فتدبر واما المسئلة الثانية التي هي الملازم بين الحكم والتكليف فحجتنا حكم العقل بان
العبد لو اتاه اذا عمل على وفق ما علمه وتيقنه من حاله من الاتفاق والتردد ومعصية في خلاف
ولم يتوقف في هذا الحكم ولم يعلقه على ما اذا حصل له العلم من خصوص مولاه وحتى
يستحق منه جزاء طاعته ويستوجب العقاب على معصيته وهذا هو معنى التكليف لانه
لا يزيد على ذلك فظهر ان حكم العقل يصح الاكتفاء به عن ورود الخطاب ونزول الكتاب فما
ظهر له ظهورا بينا جليا خاليا من شائبة الشك والارتياب لا يقابل ان يقول ان الاحكام
العقلية دليل على تحقق الخطابات الشرعية وتابع في ذلك قياس هكذا هذا الشيء مشتمل
على علة وجوبه وكل ما كان كذلك فقد ورد من الشرع بوجوبه فكل ذلك الشيء واجب شرعي
اما الصغرى فلفرضها واما الكبرى فللادلة السمعية الدالة عليها من ان الله علم النبي
علم ما كان وما يكون وعلم النبي جميع ذلك اهل بيته فهو مفوض عندهم كما قال الله تعالى
وكل شيء احصيناه في امام مبين ولكن ائمة الجور حرمونا من امامنا واحكامنا وما يوسف
في المسئلة ويقرب اليها ان الشهادات او اخبار الاحاد والاستصحاب وامثال ذلك
من الفنون والامارات قد كلف الله بها واثاب عليها واوعد بالعقاب من ترك العمل
بها فكيف لا يجعل البراهين القاطعة والشواهد اللامعة بهذه المنزلة بل هي ارفع
من ذلك واعلى من حق بها واولى ومن ادلة المسئلة الآيات التي تدل على ذم من لا
يرجع الى العقل ولا يحكمه ولا يعتبره وهي مطلقة ظاهرة في انه في ذاته يجب اتباعه لا في
خصوص مسائل الاصول كما لا يخفى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها والاخبار
ايضا صريحة منها ما روي في الكافي عن محمد بن الحسن بن شمون الى محمد بن مسلم عن ابي جعفر
قال لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت
خلقا احسن منك اياك آمر واياك انهى واياك اثيب واياك اعاقب

بعض المسائل

وفي خبر آخر يك اخذ وبك اعطي وهو صريح في المطلوب وفي خبر آخر انما يدان الله الناس في
الحساب يوم القيمة على قدر ما اتاهم من العقول في الدنيا وفي خبر آخر ان الثواب على قدر العقل
وفي خبر آخر اذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله فانما يجازى بعقله وفي
اخر يا هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة
فالانبياء والرسل والائمة واما الباطنة فالعقول وفيه اشارة وارشاد الى انها
على حد غيرها في تبليغ الاحكام وانها هادية اليها بنفسها ومثل هذا من الاخبار
كثير ومن مجموعها ايضا يظهر دلالة واضحة على ما قلناه فتامل

جواب الخصم

شيئان عقلي ونقلي فالاول هو ان الافعال الحسنة موجبة للمكافات محمودة وهي المقربة
اليه فالحقيقة والافعال القبيحة موجبة للمكافات مذمومة وهي المبعدة عنه وهذا القرب
والبعد هما روح الثواب والعقاب وليس الثواب جزاء نفعه واحسانا من العبد الى ربه تعالى
الله من ذلك علوا كبيرا ولا العقاب انتقاما وتشفيا بل كما قال الله سبحانه في كتابه
العزيز ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وانما هي اعمالنا ترد علينا وترد
علينا وترد الينا فيلزم من ذلك ان يحصل للمحسن الانفع والمسيئ الذين حصلت الملكة
لهما قرب وبعد مع قطع النظر عن التكليف الشرعي وايضا في كلام الله سبحانه وكلام
رسوله ص والائمة ع ما يدل على ذلك فمن ذلك ما يدل على ان بعض اعمال الكفار
تنفعهم لولا الجهة المقتضية لبطلانها قال الله تع وقدمنا الى ما عملوا من عمل
فجعلناه هباء منثورا فان الاية دالة على ان اعمالهم كانت نافعة لهم لولا ذلك
الجعل وقال سبحانه وتع والذين كفروا فنفعا لهم واضل اعمالهم فانها على الظاهر شاملة
للكافر الذي لم يؤمن قط وفي بعض الاخبار ان الحج من المخالف ينفعه وان العدالة والسخاوة
تنفعان الكافر وان لم يرض احد بتسمية احد ما يترتب على اعمالهم هو لا وبالقرب
فلا مضايقة في ذلك اذا الغرض ان الافعال الحسنة تفيد اثرا لولا المانع لكان مقتضيا

ذلك الاثر

ذلك الاثر حصول درجة في الجنة ومعه يكون تخفيفا للعذاب في النار وهذا حال الافعال
من حيث الاسناد الواصلة الى من فعلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونهم بذلك
مطيعين لمولاهم ام عاصين وبعد ذلك نقول ان طاعة الله من حيث كونها طاعة
للمنعم امر حسن وفعل واجب عند العقل يحصل بها القرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل
والترك الذين هما الطاعة حتى لو فرضنا انه سبحانه قد امرنا بقبيح او نهانا
عن حسن لكان امتثال تكليفه من حيث هو طاعة للمنعم واجبا ومقربا اليه
وكذا مخالفته معصية محرمة عند العقل ويحصل من اجلها البعد ويترتب على
الطاعة بمقتضى وعده الثواب وعلى المخالفة بمقتضى وعده العقاب الا ترى الى
ائمة الجور ومن يليهم من اتباعهم يقربون من اطاعهم ويكرمونه لطاعته لهم
وان كان ما اطاعهم به امرا مذموما وفعلا قبيحا كقتل النفوس ونهب الاموال
وغير ذلك مما هو افظع واشنع واذا وقفت على ذلك ظهر لك الفرق بين هذين
الاثرين مترتبين على امرين متغايرين في المفهوم غير متساويين في المصداق
بحيث يجمعهما مادة ويفترقان في مادتين وح لا يلزم من حصول احد الاثرين حصول
الاخر لما عرفت من عدم الملازمة بين الاثرين وليس المقصود دفع الاثر بالمرة
حتى يعترض بان فعل من فعل معروفا او هدى ضالا وصل اليه جزاء فعله في العاجل
او في الاجل بل المقصود دفع اثر خاص وهو اثر الاطاعة من حيث هي هي كائنا ما كان
ما حصلت به فنقول وصول الثواب موقوف على حصول الاطاعة وحصول الاطاعة
موقوف على التكليف والتكليف موقوف على التبليغ بان يتحقق الامر والنهي وحيث
لا تبليغ فلا تكليف وحيث لا تكليف في العاجل واذا لم يكن ثمة مكلف لم يتصور طاعة
واذا لم يتصور طاعة لم يتصور جزاؤها فيحصل المطلوب الذي هو دفع الثواب والعقاب
ثم قال الخصم وبطريق آخر نستدل على المسئلة ونقول ان الحاكم الشرعي

الذي يترتب عليه الثواب والعقاب ونحو ذلك ليس الا طلب الشارع فعلا كان ما طلبه او تركا
تحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجوه الاضافة التي يعتبر فيها بالخطاء معتبر في تحقق حقيقة الحكم وماهيته وليس مجرد علم الشارع بحسن فعل او قبحه
حكما شرعيا وكذا ليس مجرد ارادة الفعل من المكلف او تركه وكذا ليس مجرد رضاه الفعل
ومقته لآخر حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان اليه قول النبي
ان صلوا وصوموا حتى ان اخبار الشارع بان هذا واجب وحرام بل امره ونهيه قبل بلوغه
ليس حكما فعلى هذا تكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات القوم
اذ لا يترتب عليها اثرها الا اذا تحقق الخطاب في الخارج وبرز من الفعل القوة الى
الفعل فان اردت بقولكم ان كلما حكم عليه العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع
عليه بحكم مماثل له انه عالم بان هذا الشيء بحاله لو نقل الى المكلف الامر به او النهي
لكان مع الامتثال مستحقا للثواب ومع عدمه مستحقا للعقاب وان اردت ان الفعل
مرضي عنه والترك ممقوت له او اخبر الرسول اهل بيته بالحكم او قالوا قولوا
للناس افعلوا كذا واتركوا كذا بشرط المصلحة ومع عدمها فلا تقولوا لهم واتفق
انهم لم يقولوا لعدم الشرط وقالوا لاهل عصرهم او لاهل مصرهم او بعض هؤلاء ولم يصل
الا الى اهل الامصار والاعصار جميع ذلك نسلمه ولا نمنعه ولكن لا يترتب الثواب والعقاب
وان اردتم انه بذلك يكون المكلف طالبا للفعل والترك بحيث يصير التكليف محققا
في الخارج وصرنا مكلفين بحيث تكون العقول رسلا من الله في تبليغ اوامره
ونواهيه فانا نمنعه ولا نسلمه فان قلت ان من حصل له الجزم القاطع الثابت المطابق
بان هذا الفعل المعلوم بشرائطه المعلومة هو الذي يامر به وينهى عنه وانه مرضي
له او ممقوت له او انه امر به ولكن منع من وصول امره الى المامور مانع فلا شك
انه يجوز له ان يتعبد الله بما وصل اليه علمه فيرجو بذلك الثواب ويخاف العقاب

ولا يعد العقاب

والعقاب بيقينا فيجوز له الافتاء بان هذا واجب كما جاء نفسه العمل لقصد الوجوب وهذا
هو المطلوب قلت ان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه حصول الوجوب الشرعي
والحرمة الشرعية وغيرهما من جهة المعصوم او فعله او تقريره لا مطلق الحصول من اي طريق
يكون وقس على ذلك حال الفتوى الا ترى انا لو رأينا المعصوم في المنام وقلنا بانه هو هو
للاحاديث الدالة على هذا فامرنا بشيء او نهانا عنه لم يصل الينا حكمه في اليقظة لكان
جواز العمل والافتاء به محل نظر وتامل فلا يبعد ان نقول بترتب العقاب لو فعل او ترك
بقصد التقرب او افتاء باحدهما نعم يجوز بل يجب وجوبا عقليا ان يترتب على الفعل اذا علم
حسنه الشرعي من هذه الجهة القرب ويترتب عليه اذا علم قبحه كذلك البعد لا يقال
الثواب والعقاب ليس الا هذا القرب وذاك البعد لانا نقول على تقدير التسليم ليس كلما يترتب
عليه الثواب واجبا او حراما شرعيا لان المعتبر في الحكم الشرعي كما مر ان يترتب عليه احد
الامرين المذكورين من جهة الاطاعة والمخالفة لولا المانع من الاحباط في جانب الثواب
والشماعة والعفو في جانب العقاب هذا هو الكلام مع قطع النظر عما ورد من الشرع من حكم
لم يصل الينا حكمه وسيجيء الكلام فيه تدبر وبقي للخصم متمسك وهو عدة امور عقلية
منها ان ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل بدون
اللطف قبيح فلا يسوغ العقاب على ما لا يرد فيه نص من الشرع لعدم اللطف فيه ومنها ما يشهد
به العقول الصحيحة والروايات الصريحة من عدم خلو الزمان من معصوم ليعرف الناس ما يحتاجون
اليه ومنها ان اهل الفترة واشباههم معذورون وان تكليفهم يكون يوم الحشر ومنها ان
العقل يحكم بانه يبعد من الله تع وكول بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة
اختلافها والادراكات والاحكام من غير انضباط بنص صريح فان ذلك يوجب الاختلاف والتنازع
المفسدة دفعه بارسال الرسل ونصب الاوصياء فكيف يدعوهم الى ما لا يريده والجواب
اما عن المستند الاول فقد مر ما فيه الغنية والكفاية والحاصل ان قول الخصم ان الاطاعة

تمت بعون الله

موقوفة على التكليف وهو موقوف على التبليغ فان اراد بالتكليف ارادة المكلف شيئا من المكلف
مطلقا سواء كان علم المكلف بهذه الارادة ناشيا عن لفظ صدر من المكلف الى الرسل وهم بلغوا ذلك
لوان المكلف عرف هذه الارادة من نفسه من دون واسطة الرسل واوصيائهم وانما عرفها
بالبرهان اليقين الذي هو دال على الارادة من اللفظ المعلوم انه قل ما يستفاد منه العلم منفيا
توقفه على التبليغ لما عرفت من حصوله في الشق الثاني من دون تبليغ وانما اراد ان اللفظ الصريح
منفيا توقف الارادة عليه وتمام ذلك على ذلك ان مولى سار معه عبده ونزل المولى عن فرسه
وعبده واقف عنده ولم يقل المولى للعبد خذ الفرس لغرضي وتداولها وادبطها واتفق ان
العبد لم ياخذها ولم يقرب اليها وتركها وذهبت وهربها واتى اليها اللصوص واخذوها
وجميع ما عليها وقد كان انفس الاشياء وبعد ان قضى المولى مأربه اتى الى العبد وقال
اين الفرس فقال ذهبت وقلت ورأيت اللصوص قد اخذوها وما عليها وقال له مولاه
كيف تركتها وانت تعلم انها لي وتركتني راجلا في هذا الحر مع بعد المسافة الم تعلم اني انما
اصحبتك صحبتك معي لحوائجي ومطالبي وما اشتريتك ولا اعطيت عوضك الدراهم
والدنانير الكثيرة الا لهذا وامثاله فكيف لا تقضي حوائجي مع علمك بها واخذ في ضربه وتاديبه
فقال له العبد لا حجة لك يا مولاي على بمجرد العلم بحوائجك من دون ان تتكلمي بنطق
وتقول يا فلان خذ كذا وافعل كذا وتناول كذا وانما كنت متيقنا مما تريده مني
وضربك لي ظلم لاني لست بعاص وكيف اكون عاصيا ولم يتحرك لسانك ولم ينطق
بواحدة من الحوائج التي علمت وتيقنت انك تريدها مني فيا ايها السامع لهذا المثال ولعلك
غني من سماعه ما تراه من نفسك وما ضنك يا العقلاء بمقتضى وجدانك وحدسك
هل في حسن ما قبحه المولى من عبده او قبح ما حسنه العبد من نفسه كلا لا ينقل ادبشهه
تقبل ونزيدك بيانا ان اللفظ مرآة ترى السامع مراد المتكلم منعكسا فيها فيعمل بمقتضى
ما انكشف له فلو ان عبدا علم مراد سيده بمرآة بصيرته التي هي رأي العين بل اجلى ولم يعمل بمقتضى

ذلك

ذلك معتذرا بان ذلك بمجرده لا يوجب شيئا لعلمك له العقلاء ايها العبد الآبق والرق الفاسق
اوضحك واصلفك المريكفيك في به تكليفه لك علمك بمراده ومعرفتك بما يريده واي حاجة
لك الى حركة لسانه مع ظهور ما فيه في ضميره وجنانه فتدارك نفسك بالاعتراف والتقصير لمولاك
عن هذا الذنب الفاحش والعناد العظيم وهذا الكلام يظهر لك فساد الطريق الثاني من هذه الحجة
فان ما حققه فيها هو بذاك يظهر لك انه خلاف التحقيق سيما قاله من انا لو رأينا المعصوم
ع في المنام وقلنا له الخ فانه لا يخفى على احد انه ان قامت البراهين العقلية قيامها ظاهرا
او حكمت الادلة الشرعية حكما جليا على ان رؤيته في المنام كرؤيته في اليقظة في الاتباع
واخذ الاحكام فلا وجه للتأمل ح في جواز العمل بذلك والافتاء به بل ليس هذا من باب
الافتاء الا على التجوز والاختلاف بين اليقظة وبينهما في العلم والظن غير مخل بالاتباع
بما كان السامع من المعصوم ومن الراوي عنه واعتبارهما على حد سواء على فرض
شمول الادلة للامرين معا فح يكون من رأى المعصوم ع في منامه كمن سمع من
الراوي عنه واعتبارهما على حد سواء وان لم تقم الادلة في ذلك ولم تنهض حجة
على المعارضة بذلك فتأمل مع الفارق ومن جملة المواضع المنصوص فيها ما قال من انه لا يعلم حصول الحرج الا ان قال
نا نقول ان التعبد بذلك محل نظر وقد مر عليك انه لا وجه للنظر مع الجزم المذكور واعجب من
ذلك انه قال لا يبعد ان نقول بترتب العقاب لو فعل او ترك بقصد التقرب او افتى به باحدهما
فتدبر يظهر لك وهنه فان فيه اولا ما عرفت وثانيا على تقدير تسليم ما ادعاه يصح التعبد
لانه يكفي فيه صحة قصد القرب وهذا حاصل بلا شبهة والجواب عن مسئلة اللطف السؤال
عن معناه فان اردتم به ما لا يتم الحجة الا على احد الآبه منعنا الصغرى المطوية في الدليل
مستندا المنع ما عرفت وان اردتم به ما لا تتم الحجة على الكل الا به سلمناها وانكرنا الكلية
الكبرى لان حسن التكليف تكليف احد انما يتوقف على تمام الحجة عليه مطلقا سواء كان
ذلك خاصا به او عاما لكل المكلفين وان لم تريدوا به لا ذا ولا ذاك بان تفسروه بما يؤثر

جواب اللطف

قربا الى الطاعة وبعدا عن المعصية مطلقا وان تمت بدونه الحجة بان يكون موضحا او مؤكدا منعنا
الكبرى ايضا فان اللطف بهذا المعنى ليس بواجب وذلك ظاهر عند الله تع فان مراتبه لا تقف على
حد ومن جملتها ان يكون بكل بلاد معصوم كما كان ذلك في كل زمان ونحو ذلك مما لا شبهة
في فساد القول بوجوبه اذا عرفت ذلك فافهم اطلاق القول بوجوب اللطف ونزله على الوجه الصحيح
الجواب عن شبهة عدم خلو الزمان من المعصوم لتعريف الناس ما يحتاجون انه يعرفهم ما يحتاجون
الى معرفته واما ما يستقل به العقل فمعرفته حاصلة وتعريفه لهم تحصيل الحاصل نعم
يحصل من بيانه التاييد والتاكيد ولا منافاة بين ما نقوله وبين ما استند عم اليه الا
على احد وجهين احدهما ان ندعي ان العقل قد استقل بجميع الاحكام فكل من لم يعرف وثانيهما
ان يدعي الخصم فيما استند اليه انه دال على ان الناس لم يعرف احد منهم شيئا من تلك الاحكام وكلا منا
لا يدعي على صاحبه ذلك فلا حجة له بما استند اليه والجواب عن شبهة القول بان ما نقولونه
مناف لما دل على ان هذا اهل الفترة واشباههم معذورون وان تكليفهم يكون يوم الحشر ايضا لا نسلم
شمول دلالته لما حكمت به عقولهم نعم هم معذورون فيما لا علم لهم به مع عدم تقصيرهم في استعلامه
ويدل على ذلك الحديث النبوي الذي اشتمل على ما ارفع عن الامة ومنه ما لا يعلمون فتامل
وهذا هو الحاصل في التكليف الثاني في الحشر وان سلم الشمول فهو من باب العفو والتفضل وهذا
لا ينافي الاستحقاق والجواب عن الشبهة القائلة بانه يبعد من الله وكول بعض احكامه الى العقل اما
اولا فعلى تقدير تمامها وتسليمها لا تشمل ما لا يختلف العقول فيه وثانيا انه يلزم منها
ان لا يعول عليها في الاصول ايضا لان المدرك متحد اختلافها وهذه مسئلة عقلية لا تقبل التخصيص
ثالثا ان الاختلاف والنزاع لا يرتفع بعد التكليف بالعقل فان الخلاف متحقق مع ورود الشرع
فورود الشرع لا يرفع والحاصل العقل لا يرفع الخلاف في العقل والشرع والشرع لا يرفع الخلاف
في الشرع واحدهما لا يرفع الخلاف في الآخر ولكن ذوو البصيرة واولو الالباب اذا سلكوا جادة المناظرة
واتوا بادآب البحث وشرائطه ورعوا ما برهانيه يتضح الحق لصاحبه لا تكاد ترى بينهم في الخلاف شيئا ومن

لم يرعى ما وصفنا

ومن لم يرعى ما وصفناه لا اعتداد بخلافه وما اصدق من قال ان الحق لا يخفى على ذي بصيرة
فان هو لم يقدم خلاف معانده وما اشبه الشعر من خلافه فالمراد ان الكتاب والسنة اما الاول فقوله
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال وجه ذلك ان الاية ظاهرة في ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة
الرسل فلا وجوب ولا تحريم ولا غيرهما من الاحكام الشرعية والوضعية الا وهو مستفاد من الرسول ص وليس
المراد افادة حصول التعذيب بعد البعثة وقبل تبليغ المبعوث بل المراد انه لا عذاب الا بعد البيان
والتبليغ ويدخل في هذا العموم ما حكم عليه العقل فلا تاثير لحكمه لنفي التعذيب فلا يسوغ لاحد ان يحكم
على الواجب العقلي مثلا بانه واجب شرعا وكذا في الاحكام ولكن بعد ان اخبر الله بنفي التعذيب تبين
ان الاشياء مباحة واستشعر سبحانه الاعلى نفسه وقال فان قلت يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقبه
الله الا بعد بيان الرسول وتحقيق جواز ذلك وامكانه ان مرجع الاستحقاق الى القوة والاستعداد
ولا يجب خروجه كلها بالقوة والذهن الى الفعل والخارج فبمقتضى هذه الاية لا يستحق العقاب ولا
يخرج من القوة الى الفعل الا بعد بيان الرسول ص ووجوب ما حكم العقل بوجوبه وحرمة ما حكم عليه
بالحرمة ليتعاضد العقل بالنقل وتتم الحجة وتبلغ الى حد الكمال فعند هذا يعاقب المكلف وان كان
عقابه بمجرد حكم العقل حسنا عدلا لا جور فيه وما ذلك الا تفضل ولطف منه سبحانه فثبت ان
الواجب العقلي واجب شرعي وكذا الحرام العقلي ولا ينافيهما عدم ترتب العقاب على فعل احدهما وترك
الآخر قلت ان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اخبار الله بنفي العقاب
لا يكون هذا الجواز فلا يكون حتما الا الواجب العقلي فقط ويوضح لك ذلك ما عرفت سابقا من ان
الواجب الشرعي هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو معصية
ومخالفة وقد مر ان اخبار الله تع بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون ثمة طاعة ولا مخالفة
ولا وجوب ولا حرمة فحينئذ يتبين انتقاض غرض الحاكم بهذه المسئلة لان غرضه ان يفتي بمجرد
حكم العقل بان ما حكم عليه العقل بوجوبه يجب شرعا على المكلف ان يفعله ولو لم يفعله يعاقب
عليه بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل كما في ترك بعض الواجبات في المرة الثالثة وبما يقتضيه

عند الله فرد الآخر فنعم بيّن الله انه لا يعذب ولا يعاقب لا صحة لهذه الفتوى وقد يقال الفرض حاصل والفتوى
صحيحة لما مر عليك من ان اهل العصمة قد قالوا كل شيء قد صدر حكمه عن النبي ص وهو محفوظ عندنا فيما لف
قياسك هذا هذا الشيء مشتمل على العلة المقتضية للوجوب مثلا وكلما كان كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب الشيء
واجب شرعي اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلاحاديث التي اشرنا اليها واما تطابق الحكمين فلما علمت مرت عليك
والحاصل ان التعذيب موقوف على البعثة والتبليغ وقد بان ان الرسول ص بين احكام الاشياء تمامها حتى ارش الخدش
وهذا البيان على وفق حكم العقل كما عرفت فيتصور حكم الطاعة والعصيان اللهم الا ان تقول الظاهر الآية ينفي التعذيب
حتى يبين الرسول ص بيانا تفصيليا والذي قررتموه على تسليمه انما هو البيان الاجمالي بالنسبة الينا فيختل القياس
الذي احدى مقدماته هي ان الرسول ص حكم بكل الاحكام فتدبر هذا كله من جانب الخصم من حيث الاستدلال بالآية
على نفي الحكم الشرعي والجواب عنها من هذه الحيثية يعلم من الجواب عنها عند استدلال الاشاعرة بها
على هذه قاعدة الحسن والقبح العقليين فراجعه تجده بذلك كافيا شافيا فان بعد عن ذهنك لبعد عهدك
به او تعلق لك غرض بالتأكيد فاسمع ما يتلى عليك فنقول الجواب عنها من وجوه منها ان الظاهر السياق
نفي العذاب الدنيوي ونفي الخاص لا يدل على نفي العام ودعوى ان المراد نفي العذاب الاخروي لا شاهد عليها ودعوى
العموم في محل المنع ومنها ان المراد نفي العذاب على ما لا تصل اليه عقولهم الا بارسال الرسل ومنها ان ذلك الرسول
من قبيل المثال كما في قولك السيد لعبده ما كنت لاعذبك على فعل شيء من دون ان يأتيك مني رسول يأمرك
بتركه فانا نفهم من هذا ونحوه انه للاهانة ولا عذاب على شيء الا بعد العلم بارادة المولى ولا يدل على طريق العلم
شبحا مدركا ولسانا مقرا فيندرج حكم العقل في طرق العلم ونكتة تخصيص الرسول ص لا تخفى على احد
العلماء الصحة والصادق من الحقيقة هو معارضتها للدليل القطعي وفي الآية التي نفيه توجيه آخر
ومناقشات كثيرة ذكرناها في ذلك المقام فراجعه ان شئت وقد يرد لشيخنا في الجواب عن الآية وجوه من جملتها
ان الآية سيقت لدفع العقاب تفضلا وهذا لا ينفي الثواب والمدعى اعم من ذلك وانت خبير بما مر عليك من
التحقيق ان المسئلة هي الملازمة بين حكم العقل بواحد من الاحكام الخمسة وتكليف الشارع بذلك على طبقه ووفقه
فالفرق بين حكم بذلك بعيث من حكم العقل بواحد منها افتى الناس بان الشارع اراده منكم

فاذا ارتفع

فاذا ارتفع العقاب اصلا ورأسا فلا وجوب ولا حرمة لان الوجوب يقتضي استحقاق العقاب على الترك والحرمة
تقتضيه على الفعل والفريق الآخر عن حاكم بذلك اللزوم مستندا في رفع الملازمة اولا رفع العقاب وهذا
المقدار يكفيه فان كان مراد الشيخ ان رفع العقاب نفي الملازمة بين حرمة العقل وحرمة الشرع
فلا شك ان ذلك يسري الى الوجوبين من حيث العقاب على الترك وان اراد به نفي اللزوم بين
الوجوبين والحرمتين فقط قلنا ذلك كاف في المطلوب الذي رفع دعوى الملازمة بين الكل
وايضا لا قائل بالفصل فيه مونة الاجماع المركب تتم المسئلة هذا ما يرد من الذهن القاصر الفاتر والا
فهو ادرى بمراده من كلامه فان قيل ان المراد بالمثوبة ما يترتب الفعل من حيث هو هو مع قطع
النظر عن الاطاعة والمخالفة قلت قد عرفت التحقيق في ذلك وانه ليس محل النزاع عند الحاكمين
بقاعدة التحسين والتقبيح سيما من نسب النفي الى نفسه كصاحب الوافية والسيد صدر الدين في حاشيته
عليها واما حجة الحكم الثاني بالاخبار فقال صاحب الوافية من الروايات الدالة على ذلك ما رواه
الكليني من عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار
عن ابي عبد الله ع قال قال اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم
ارسل اليهم رسولا وانزل عليه الكتاب فامر فيه ونهى فامر فيه بالصلوة والصيام فنام رسول الله ص وقال
كما قرره هو انه دال على تفريع الامر والنهي وترتبه على الارسال والانزال وهذا خلاف ما يدل
عليه الحديث في الرواية وجه آخر للتطبيق وهو ان المقام يقتضي بيانا ما يحتج به على العباد والامام
بين ذلك بالاجمال ثم بالتفصيل وثم للترتيب في الذكر لعود الضمير توضأ يدين فغسل وجهه ويديه ومسح
راسه ورجليه فيكون الاحتجاج اما هو بالارسال والانزال والامر فيه والنهي فلو لم يحصر التكليف
بذلك لم يحصر الاحتجاج به كما يدل عليه المقام ويفهم منه وقد يقال باضمار فعل الارادة كما في كثير من
نظائره في يكون الترتيب حقيقيا لا لفظيا والجواب عن ذلك ان ما تقولون لا يدل عليه ظاهر الحديث
وذلك ظاهر وخلاف الظاهر لا يخرج به الا مع القرينة ولا قرينة حال ولا مقال فنقول الاشاء
والتعريف على ظاهرهما لا ينحصر ان فيما اذا كانا بوساطة الرسل بل المعرفة الحاصلة من العقل

اعطاء التعريف من الله سبحانه وحتى يكون كله ما اتاهم في الحديث معنيا بقرينة ثم ما يستقل فيه العقل دون ما لم يحصل
الامن الشرعي ولا اقل التمول للامرين الا اختصاصا بالمتاف وعلى ما قلنا يكون الارسال مؤكدا لما استقل به من
العقل ومفيدا لما لم يستقل منه وللسيد صدر الدين كلام في هذا المقام فاهدا الخبر وان دل على ترتب امر على ما يستقل
فيه العقل ولكنه لا يدل على ترتب ما هو لازم للوجوب والحرمة الشرعيين وهذا هو النافع لمن يحكم بهما من جهة
استلزام العقليين لهما انتهى وفيه نظر ظاهر لان الحديث المتوقف كما دل على ترتب امر على ما يستقل فيه العقل
فقد دل ايضا على ان ذلك الامر به تنقطع حجج العباد وتتم به حجة الله عليهم ومعنى انقطاع حجتهم وتمام حجته
بيان تقصيرهم وانه لا عذر لهم لو احتج عليهم بان يقول لهم لم تعلم كذا مع علمكم بانى مريد لتركه ولم تفعلوا
كذا وكذا مع علمكم انى اريد منكم فعله وحتى لو عاقبهم على ذلك بمقتضى عدله لما كان لاحد منهم عليه حجة
تسمع كيف تكون سموعه وهم معترفون بالمخالفة لما علموه نعم لو قال قائل لا علم ولا رسول استعلم منه
كان مقبول العذر وسموعي الحجة فقد بان لك انه لا معنى لكلام السيد الصدر وانكاره لدلالة الحديث
على ترتب ما هو لازم للوجوب والحرمة الشرعيين فتدبر وقال صاحب الوافية وايضا قد نقل تواتر الاخبار بانه لا يتعلق
باحد تكليف الا بعد الرسول لئلا يهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والجواب عن هذه الاخبار
عن الاية الكريمة المتقدمة ذكر من وجوه فلا حاجة الى اعادتها وتفصيلها بل هذه الاخبار
الى هذه الوجوه اسرع من الاية اليها واقرب انصرافا الى قوله تعالى يحيى من حي عن بينة الاية وهو نقلها
مستظهرا بها وهي اذا تأملتها اجدرها عليه لانه الاقرب الى دلالتها على ان الحيوة والهلاك
عن البينة مطلقا عقلية كانت تلك البينة او نقلية قال السيد ره في هذا المقام قولك بتعلق
باحد تكليف في نعم الامر كذلك والمراد بالتكليف الامر والنهي واما بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من باب
خلو القوة العاقلة ويترتب عليهما ما يستحقه فاعلهما ترتبا لازما عقليا ولكنه لا يثبت به
الوجوب الشرعي كما مر انتهى اقول بل الوجوب الشرعي مثلا من لوازم ذلك ايضا كما مر وتمام الحجة بالخصم
ما لا شبهة فيه من ان الله على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم رعاية منه ان حكمه على الله دالة على انه لا بيان
الا منه وهذا نسأل لقولكم اقول ويظهر تمام ما فيه ومع الغفلة عنه نقول ان اعطاء غريزة العقل بيان

منه تعالى

منه تعالى وبعض وجوه الاية تعالى ههنا فاعد النظر وقال ايضا صاحب الوافية وايضا قد ورد كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي رواه ابن بابويه قال الفقيه في تجويز القنوت الفارسية فيفهم دخول غير المنصوص
في المباحة وفي هذا الحديث للسيد الصدر بحث شريف وكلام ظريف ولكن الاخر بحثه من بحث
وكلامه من كلام فاقتضى الحال ان نهدي اليك ما فيه من ظرائف التحقيق ونهديك الى ما تضمنه
مما ذلت به اقدام العلم في بعض الطريق فاستمع لما نتلوه عليك وامعن النظر فيما نهديه اليك
قال السيد هذا الخبر اما خبر او انشاء والحكم ما لم يرد فيه نهي وعلى الاول يكون مفاده والله اعلم
ان كل شيء لم يرد فيه من الشارع منع منه فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان عند العقل محظورا
لان عقولنا تعجز عن ادراك العلل المقتضية للاحكام الشرعية كما مر فيكون الغرض افادة ان الاصل
براءة الذمة فيبنى عليها حتى يصل النهي الى المكلف لا يقال ليس في الخبر ان غاية الاباحة الوصول بل الورود
لانا نقول قوله ع حتى يرد فيه نهي يعني يرد اليكم والا كان الكلام خاليا عن الفائدة عندنا لما مر من
ان كل شيء فقد ورد من الله ورسوله ص فيه حكم مخزون عند اهل البيت ع ولكنهم لم يروا مصلحة
في اظهاره ودعوى الفهم افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكن لم يصل الينا احتمال بعيد
بل يجزم بعدمه اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي تعم بها البلوى لو كان فيها نص منهم لوصل الينا
والحاصل ان ههنا اصلين احدهما صدور الحكم من الشارع لافعال المكلفين وثانيهما عدم
شغل ذممهم بحكم والاصل الاول لم يبق بحاله للاخبار الدالة على صدور كل الاحكام واما الثاني
فزواله فرع بلوغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس الاحكام بالفعل لما مر ايضا وعلى هذا الاخبار
دلالة اخرى على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه وهذا ما
قاله من اخبر على انه جزء انشاء وفيه نظر من وجوه احدها ان قوله مفاده كذا وكذا الى ان قال
وان كان عند العقل محظورا لان عقولنا الخ لا يخفى ان غرضه ايضا وجه الاستناد اليه وحاصل
استناد عموم كل شيء وقد ظهر لك من الكلام الذي سبق منا في المسئلة ومن الكلام في الاية الكريمة و
الاخبار الشريفة تخصيص هذا العام او تعميم حكمه الظاهر خصوصه او تنزيله على وجه قريب وانتهى

ظاهر العلاقة كما عرفت فلا وجه للاستناد الى العمومات بعد تخصيصها ولا الى الظواهر بعد ظهور الصارف
عنها وثانيهما ان قوله ودعوى انهم افادوا الى ان قال احتمال بعيد اقول قبل الكلام على هذه
الدعوى اما ان تفسر بان يكون كل معصوم او بعض المعصومين اوصلوا احكام الاشياء كلها
الى كل واحد من اصحابهم او الى كل واحد من جملة منهم او تفسر بان وصلت جميع الاحكام من مجموع
المعصومين الى مجموع الاصحاب والتفسير الثاني اقرب من الاول وهو في نفسه غير بعيد
وان قلنا ببعده كالاول نقول ان الاستبعاد انما هو في الافادة منهم للاصحاب من جهات كثيرة
منها علمهم بصالحهم ومنها عدم تحقق المحكوم عليه عندهم لا في الوصول الينا بعد وصولها الى
من قبلنا لانا لا نشك ان بعد العهد عن الائمة ع اشد من البعد من محلهم ومنازلهم
وهو في كل منهما سبب تام في خفاء ما كان من آثارهم جليا وتغيره نظرا بعد انكار ضروريا
وقلتها بعد كثرتها وردها بعد قبولها وصيرورة الحكم ظنا بعد انكان علما بل يؤل الى ان
يكون شكا بل وهما وذلك لان العلم يموت صاحبه وانقراضهم وخلو الديار عنهم وهلاك الناس
فيما كان من العلم السابقة والعادة الجارية في الشرائع الماضية بان يكون كل ابعد العهد
من صاحب الشريعة يخفى منها جملة من آثارها واحكامها ونزهد او ما تقرب منه جرى حكم
الله ان لا تخلو الارض من الحجة حتى لا يأتي زمان الا وانت ترى الشرع غضا جديدا
ساطعة انواره واضحة آثاره وهذا بحمد الله واضح ظاهر فقد بان لك عدم صحة الاستناد
الى عدم وصول الاحكام بكليتها الينا واستبعاد وصولها الى من قبلنا ومن العجب جزمه بالعدم
واعجب منه استناده في ذلك الى قوله اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي تعم بها البلوى لو كان فيها
نص منهم لوصل الينا لانه ظاهر انفسا اما اولا من جهة هذه الملازمة فانها ليست على اطلاقها
فان كثيرا من الامور التي هكذا عام البلوى وقد ورد فيها النص بل المنصوص بحد يتفق انها بلغت
حد التواتر ومع ذلك عرض لها ارض اما من تواطؤ اعنة الجور او بعد العهد او غير ذلك بحيث صار
التفاوت بين الحالين مفرطا فاحشا كان يحط الحكم من الظهور الى النظر ومن العلم الى الظن ومن

الظن الى

ومن الظن الى الشك والوهم ومن الاتفاق الى الاختلاف بل الى الاتفاق على الخلاف كما في كثير من السنن الميتة كما
دل عليه الروايات كما فر الجنب عن حال صاحب العصر انه امام جديد ودين جديد الخ وما يقرب من ذلك
ان نص الغدير كان اظهر من الشمس في رابعة نهار الحجة وقد حضره سبعون الف رجل ونقل على ما قيل
عابد خمس وعشرين طريقا ومع ذلك قد خفي على بعض حتى اقسم الراوي عليه ما عليه بالايمان
المغلظة انه ما افاده هذا النص ظنا فضلا عن اليقين وثانيا سلمنا ذلك ولكن نقول الذي
وصل اليهم ولم يصل الينا ليس كله مما تعم به البلوى وثالثا نقول هب انهم اظهروا لاصحابهم
جميع الاحكام ولم يصل الينا بالتمام فالحاصل لهذا حتى الجسد ان تقول ان ذلك
احتمال بعيد بل ترقيت وقلت بل نجزم بعدمه فان قلت لعله لو قال بذلك لم تكن الرواية حجة
مستندا له بل يكون عليه لانه على هذا الفرض لم يبق شيء مطلقا حتى يتوقف عنه الى ورود حكمه
الينا وان كان وصوله وحكمه مختصا بالسابقين الذين صحبوا الائمة ع ومع ذلك حكم
العقل بما نعلم انه هو الوارد الى اصحابهم فلا وجه للتوقف في الافتاء بان الشارع اوجب كذا او
حرم كذا وهكذا قلت مجرد وصول مطلق الاحكام الى اصحابنا من دون ان نعرف مواضعها
ونعين محالها كيف يمكن الاكتفاء به وتعيينها بالعقل لا يعرف به لضعف الاحتجاج به ويظهر
لك مما مر عليك ان ما ادعاه من الظهور غير ظاهر وقاله في الثاني يعني الاشياء يكون معنى
الخبر اباحة كل ما لم يرد فيه شيء من الشرع والمراد من الورود الوصول اذ لا مصداق له بغير هذا المعنى
على ما مر وتخصيص الشيء بما كان مندرجا تحت عام حكم عليه بالاباحة حتى يصير معنى الكلام ان كل شيء
من الاشياء الداخلة تحت الكلي المحكوم عليه بالاباحة ولم يبلغكم النهي عنه فجميع الافراد مباحة
بمقتضى ذلك العموم الذي بلغكم حتى يأتيكم المخصص تأويل بعيد لا دليل عليه لا يقال على المعنى
الذي قلت يكون مرخصة منه في فعل القبيح لانه في جملة الاحكام الواقعية التي لم تصل الينا
يمكن ان تكون واجبات ومحرمات وعمل النفوس الى ترك الواجبات وفعل المحرمات بل نقول الاحكام
التي خرجت من الشارع الينا انما خرجت تدريجا فاذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل

فان قلت

قلت

ما يشاء الى وقت حصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه في هذه المدة على انه يلزم ان يرتكب القبيح
مع الجزم بقبحه كما اذا الف القياس الذي سبق ذكره اذا قلنا بان من التفت الى هذا القياس لم
يصل اليه النهي واما اذا قلنا انه ممن بلغه النهي فلا كلام لانا نقول هذا مشترك الورود
لان الخاص الذي اجاز لنا العمل به الى ان يصل الينا المخصص دعا كان قبيحا وحله ان الخاطبين
بهذا الكلام الذين قد وصل اليهم احكام جميع ما يحكم بحسنه وقبحه العقل باعتبار طاقته
مع احكام كثيرة مما لا يعلمون جهة حسنه وقبحه وانما بقي في ممكن الخفاء احكام قليلة لا تصل
الى معرفتها عقولهم ولا تسلم قبح الرخصة فيما لم يصل من الشارع الينا نهي عنه ومنع منه
ولم يقبح العقل فعله نعم له تحسين الحث والتحريض عليه لانه من قسم الشبهات فربما كان محرما في الواقع
وبالماهية بوترما تقتضيه الماهية فان قيل ان كلما هو من النوع المنهي عنه فقد ورد
الينا المنع ووصل الينا لانه اما حرام بين قد اتضح شانه وظهر النهي عنه او شبهة قد نهي عنها
بقوله ص ومن ارتكب الشبهات هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كلما يصل اليكم
النهي عنه بخصوصه ولا من حيث اندراجه تحت العام الذي نهيتكم عنه اعني الشبهة فهو
مطلق يعني انه من الحلال البين لان الامور اذا انحصرت في ثلاثة وفرضنا ان اثنين منها
قد ورد النهي عنهما فلا يكون ما لم يرد النهي عنه الا من القسم الثالث فرجع معنى الحديث
الى الاحتمال حكمت ببعده والحاصل ان الحكم الذي لم يرد حكمه من الشارع اصلا فهو منهي عنه فلا
يكون قوله ص كل شيء مطلق شاملا له حتى يثبت اباحته بل يكون مراد المعصوم ع العمل بالعام
حتى يأتي مخصصه قلت هذا الكلام مبني على ان يكون مراد المعصوم ع من قوله هلك من حيث
لا يعلم انشاء لطلب الكف من الشبهة طلبا تحريميا فنقول الذي يرتكب الشبهة اما ان يرتكبها
بعد بلوغ هذا الحديث اليه او قبله والاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهي ثم ارتكب
المنهي عنه ولم يبق له شبهة لان هذا النهي جعل الشبهة من الحرام البين لانه هو الذي نهى
عنه صريحا وبلغ النهي الى المكلف وتخصيص الحرام البين بما نهي عنه غير مخصصه لا عن الامر

الكلي

الكلي الذي اندرج هذا الخاص تحت خصيص من غير دليل على ان المعارض مسلم في الحلال البين ان ما امر به
من حيث اندراجه تحت العام حلال بين فالتخصيص هنا والتعميم هنا لا يضر والثاني
ان يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل البلوغ فيكون معنى قوله ص من ارتكب الشبهة تحصل له بالمزاولة
ملكة رذيلة تبعثه على ان لا يبالي بفعل المنهيات الصريحة لان لفعل المحرمات الواقعية تاثيرا
في النفس وان لم تكن معروفة كما مرت الاشارة اليه نظير هذا بعض الاغذية فانها تؤدي الى بعض الامراض
وان لم يشعر بها الاكل فيكون النهي المستفاد من الكلام تنبيها وانما قال ص هلك دعا يؤدي
الى الهلاك مبالغة واشارة الى كثرة النوع المحرم في قسم الشبهة حتى انه لا يكاد من يتفق ان يرتكبها
عن ارتكاب هو مستلزم للهلاك فكل من الحديثين محمول على ظاهره انتهى كلامه وياتي في الباب
الثامن تتمة الكلام في هذا الحديث فتدبر اقول مراده من القياس ما تالف من ادراك العقل العملة
التامة للاحكام وما ورد عن الائمة ع من الحكم العام بان حكم كل شيء قد صدر عن النبي ص وهو
محفوظ عندنا وهيئة الشكل هكذا هذا الشيء مشتمل على العلة المقتضية للوجوب مثلا وكلما كان
كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا الشيء واجب شرعي قوله لانا نقول هذا مشترك الورود
الخ قد يقال لم يتبين مما ذكرت ان صاحب هذا الايراد قائل بتخصيص الرواية بالمعنى الذي ذكرت
على انك لم تنسبه لاحد وانما انت استشمرته اعتراضا على نفسك فكيف يكون ذلك جوابا
بالنقض ولك ان تقول هب ان الامر على ما ذكرت اليس المذهب في العمومات البناء على هذا اللهم
الا ان تقول انا لا نقول بالعمل بالعام قبل الاستقصاء في طلب التخصيص على انه مع هذا الفرض يحصل
النقض لان الاستقصاء عدم الوجدان ولا يلزم منه عدم الوجود فتامل قوله والحق ان الخاطبين
بهذا الكلام الخ اقول التحقيق في المسئلة ان يقال ههنا صور كثيرة وهي اما ان يكون الشارع
اوصل جميع احكام الاشياء التي حكم عليها العقل بالحسن والقبح او انه اوصل بعضها او انه
لم يصل منه شيء من ذلك وعلى كل حال فاما ان يوصل جميع احكام ما لم يحكم العقل به او اوصل
بعضها او لم يصل منه شيء من ذلك فالصور تسع حاصلة من ضرب ثلاث في ثلث ويصح

او صح

ان يخاطب بهذا الحديث مع عدم التقصير في السعي كل مكلف مطلقا سواء وصل اليه من الشرع شيء او لا
في الصور التسع كلها مع ان العلة قد وقع فان لم يكن فرد الكل نفي الاكثر وح فما الداعي الى انحصار الخطاب
بهذا الحديث في صورة واحدة اعني الصورة الثانية من التسع فان كان الداعي هو الفرار من ارتكاب القبيح
مع الجزم بقبحه كما في الصور الست الاخيرة والفرار من العبث في الرواية كما في الصورة الاولى ومن الاغراء
بالجهل كما في الثالثة فمذهبك لا يقتضيه لان مع عدم ورود النهي فالاشياء مطلقة ولا التفات
الى العقل ولا غيره ولك ان تنقلب لمذهبك وتقول ما اعترضتم به علي من انه يلزم ان يرتكب القبيح مع
الجزم بقبحه غير وارد علي لاني لا اسلم بطلان اللازم والاغراء بالجهل منتف مع اشتراط عدم التقصير
واما العبث وان كان متوجها لكنه بانفراده غير مجد وان كان الداعي مجرد دفع ذلك اللازم فهو
تاويل بعيد ولا قرينة عليه مع انك غير قائل به وان كان الداعي دليلا خارجيا فهاته حتى
نراه فان قلت كيف تطبيق الخبر حتى على مذهبكم مع انه دال على ان ما لم يرد فيه نهي فهو مطلق
وان جزم العقل بقبحه قلت المراد به والله يعلم ان كل شيء مطلق حتى يعلم احكمه من الرواية او
من غيرها من طرق العلم به ولفظ النهي في الرواية مثال ونكتة تخصيصه بالذكر بينة غنية
عن البيان او انه مستعمل فيما يؤدي الى العلم من باب عدم الجواز والقرينة واضحة والحاصل
ان هذه الرواية على منسق الاية الشريفة وغيرها وامثالهما مما يأتي من قوله ع ما حجب الله عن
العباد فهو موضوع عنهم وقوله ع رفع عن امتي كذا وكذا الى ان قال وما لا يعلمون الى غير
ذلك من الروايات فتدبر وقال السيد الصدر ره بعد ذلك واما دلالة الخبر على مدعى المصنف ره
على هذا الاحتمال فهو على هذا الحديث لم يبق شيء لم ينص عليه بحكم حتى يظهر القول بحجية ما
يستقل فيه العقل فائدة اقول وفيه نظر لانه على ما بين في الجواب بطريق الحل ان هذه
الرواية حكمت بالاطلاق على ما لا يصل العقول الى حكمه واما ان الاشياء التي حكم عليها
العقل قد نص عليها الشارع فلا تشملهم الرواية ويبقى من غير دليل وكان لك ان
تقول اطلاق الرواية دال على اطلاق الاشياء وان حكم العقل بقبحها على احد الاحتمال

الاول

الاول ويدل لك على ان المصنف لم يرد ذلك انه قال بعد هذا الكلام بسير لا يكاد يوجد شيء يندرج
في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع ولا يخفى انه مراده بالنصوص ما يدل على احكامها
بالخاصية والا لقال ما من شيء ولم يقيده بقوله في هذه الطريقة فتدبر ومن الروايات
التي استدل بها صاحب الوافية ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره
وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون
جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان
والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة ثم قال بعد ان اتى بالحديث وهذا انما
يدل على ان الاحكام العملية يتوقف على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة
على تعذيب الكفار بشركهم وكفرهم الشاملة لاهل الفترة وغيرهم فلو كان المعارف الفطرية
موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت تعذيب الوثني من اهل الفترة انتهى وفيه
نظر لعدم دلالة هذا الخبر الشريف على ما قاله بوجه من الوجوه لان الظاهر منه ان شرط
الثواب على الافعال وان كانت مطابقة للواقع وان من اجزائها الايمان هو معرفة ولي الله و
موالاته واخذ احكام الاعمال منه فمن عمل صالحا مطابقا للواقع من غير اخذه من الامام
يكون كمن دخل البيت من غير بابه فليس له على صاحب البيت من الاكرام ولا يدل الحديث على انه
ليس لاحد ان يحكم على عمل من الاعمال بحكم من الاحكام الا بالنص الصريح وانه لا ينفع العلم الحاصل
بغير النص حتى يتم غرضه وهو عدم صحة استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي اذ على
تقدير الصحة يصح ان يقال ان هذا الحكم الواقعي الشرعي لو عمل به عامل لما كان مستحقا
للثواب الا ان يعلمه ويعمل به من جهة ولي الله وبدلالته نعم لا يكون على هذا فائدة
في هذا الاستنباط لان مقصود المجتهد ان يستنبط حكما ليفعله المكلف او يتركه طلبا للثواب
وقد ظهر ان ما لا نص فيه ليس كذلك ولعل هذا القدر كاف له كذا قال السيد ونعم

كلام في حديث للمصنف ره ضعيف

ما قال ويوضح لك قوله بنى الاسلام على كذا وكذا فانه صريح في الشرطية وايضا ذكر الامام ما هو
من صريح الدين دليل على ما قال السيد وهذا ظاهر الا انه اشتمل كلامه على ما اداه نظري القاصر
انه خلاف الصواب ومحل السؤال من كلامه نعم لا فائدة في هذا الاستنباط الخ وذلك لان معنى استنباط
الحكم الشرعي من الحكم العقلي استنباط ان الشارع امر المكلفين ونهاهم بحيث يفتي المجتهد ويقول اوجب الشارع
عليكم كذا وحرم كذا والحاصل ان العلة التامة في التكليف هو الحكم العقلي والامر الزائد على ذلك من
معرفة ولي الله وولايته وغير ذلك شرط في صحة العمل المكلف به وبعبارة اخرى هذه الامور مقدمات
وجود لا مقدمات وجوب كالوضوء بالنسبة الى الصلوة وشتان ما بين تخلف الثواب على العمل لفقد شرط
صحته وبين تخلفه لفقد التكليف بالعمل ويدل على ان الحديث من المقولة الاولى بانه لا قائل
بارتفاع العقاب مع عدم المعرفة وغيرها مما ذكره معها واذا تبين لك ذلك ظهر لك مما الفاه
وهذا الاشتراط غير مخل بها بوجه من الوجوه فلا معنى لكلام السيد بنفيها نعم لو كان مالا نص
فيه لا ثواب على فعله ولا عقاب على تركه لكان لكلامه وجه لكن قد عرفت ان الامر ليس كذلك لان
الحديث الشريف مسوق للتشديد في التكليف لا لاظهار العذر وافادة التخفيف هذا كله على سبيل
ارخاء العنان والا فالكلام في هذا المقام على نهج ما سبق في الايات والروايات فيكون المراد من قوله
ويكون جميع اعماله بدلالته دائرا بين تخصيص الاعمال بالاصل عقله الى معرفة جهات احكامها
وبين تعميم دلالته لجميع الطرق المؤدية الى العلم بما يريده منه مولاه وبهذا يظهر لك ان
ما قاله صاحب الوافية وهذا الاخير الخ ليس له وجه اصلا نعم صحتها تتوقف على معرفة ائمة
الشرع وليس بين لعنا وكلامنا معه في هذا واما ما قاله في اهل الفترة فليس على اطلاقه بل الحق
فيه ما قاله السيد من ان الظاهر على اصولنا انهم معذورون فيما لا سبيل لهم الى معرفته
اولى تحصيل وجوب معرفته واما ما دلهم عليه عقولهم بالبديهة كوجود الصانع بل وحدته
فلا عذر لهم فيه ولبعض علمائنا كالسيد المرتضى والمحقق الطوسي وغيرهما قدس الله ارواحهم
كلمات تخالف ما صاحب الوافية انهم غير قائلين بالملازمة بين الحكمين فيما نحن فيه وما فيه غير بين

من كلامهم

من كلامهم فان كان ثمة شيء في مفهوم تركيبه واشعارات ضعيفه والمصرح بذلك من اصحابنا مجهول
لا نعرفه نعم القائلون بنفيها من العامة كثيرون منهم الفاضل الزركشي فانه مصرح بذلك في شرح
جمع الجوامع للبيضاوي ولم يصل الشرح الى ولكن نقل كلامه في هذا المقام صاحب الوافية وقال
الزركشي في نقل الاقوال وتوسط قوم فقالوا بفتحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع
وهو الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية
وحكوه عن ابي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته واستند في ذلك الى قوله تع لولا ان تصيبهم
مصيبة بما قدمت ايديهم فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا انتهى ولا يخفى ما في هذا
الاستناد لما عرفت مما مر عليك بالامر عليه ومما يدل على حقية ما اخترنا ان
صاحب الوافية على اطنابه التام وتشعب مسالكه في هذا المقام لم يجزم بالنفي على وجه البت
والقطع فانه استشعر اعتراضا على نفسه وقال فان قلت اذا كان الامر على ما ذكرت فلم لم تحكم
بعدم حجية هذه الطريقة على وجه البت والقطع بل جعلتها حجيتها محل التامل المستمر بالشك
والترديد قلت وجه التردد مما مر ومن اخباره تع بنفي التعذيب فيما هو مذموم
ومكروه عنده اعراء منه تع للمكلف على هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض وحيث لا يكون
ما يندرج في هذه الطريقة مندرجا في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وح فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة وعدمها انتهى كلامه رفع مقامه وينبغي
الكلام هنا في هذه المسئلة على هذا فتدبر

الباب السادس في شكر المنعم

باب شكر المنعم

باب السادس في شكر المنعم

بايجاب شكر المنعم ولا بد قبل تحقيق المسئلة من كشف موضوعها من حيث مفهومه
وبيان ما اتصف بجزئيها من مصاديقه اما مفهوم الشكر فهو ما يفيد التعظيم على النعمة
مطلقا سواء كان المفيد للتعظيم فعلا او تركا والفعل اما ان يكون شاء بان يكون ذكرا
باللسان او غير شاء بان يكون خدمة بالاركان واعتقادا بالجنان بوصول المعروف الى الانسان
هذا هو المعروف من معناه واما قول صاحب الصحاح الشكر هو الثناء على المحسن بما اولاك

كلام المصنف وامثاله

اي القطع

من المعروف فغير معروف عندهم فلا بد من تأويله اما ان يراد بالثناء الذكر العام سواء صدر من لسان
الحال او لسان المقال او ان يقال انه ذكر الثناء لان الفرد الغالب من الشكر من الفرد الخاص من الشاكر
ودعوى انه خاص بالذكر اللساني بعيد جدا وابعد منه دعوى شمول الثناء لكل ما يفيد التعظيم
واما بيان الواجب من جزئيات هذا المفهوم فنقول ليس المراد بوجوب الشكر انه يجب على من وصلت اليه
النعمة صرفها في جميع الطاعات حتى لا يأكل الا مقدار سد الرمق ولا يشرب ولا ينام الا مقدار
الضرورة فان هذا المقدار ان لم يمنعه العقل لم يوجبه بل المراد بالواجب منه ما يخرج به العبد
من الاتصاف بالكفران ويدخل في زمرة المعدودين عرفا بالشكر على الاحسان وهذا المعنى في العرف
بين ومعروف وعلى هذا ينزل قول من قال المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله من البصر
والسمع والذهن وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى الا
نذارات والذهن الى فهم معاني الخطابات والتكليفات اذا عرفت هذا فاعلم ان هذه المسئلة وما بعدها
لا ينبغي ان يكون النزاع فيها بين الامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة الذين خفظهم الله برفع
ما اخذه منهم بعد ان كان منصوبا عندهم او عندهم من سواهم فانهم عطلوا احكام العقول باسرها
كما عرفت وما نحن فيه بعض منها ودليلهم شامل للجميع فلا وجه لان يخص هذا البعض بدليل
على حده وحجة منفردة ولكن جرت عادتهم في هذا المقام التنزل والتسليم وفرض صحة
القول بالحسن والقبح العقليين على هذا الفرض والتقدير ينكرون استقلال العقل
بهذين الحكمين لنا على حكمه فيما نحن فيه من وجوب الشكر وجوه منها انه لو لم يجب شكر
المنعم عقلا لم يجب المعرفة اعني معرفة الله والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما بمعنى انهما منه وجزئي من
جزئياته وحكمهما مستفاد عند التأمل من حكمه فهما متساويان في الحكم ومتوافقان فيه بيان ذلك
ان وجوب المعرفة لا لداع عبث فلا تكون واجبة وان كانت لداع ثبت المطلوب لان
الغرض منها التهيؤ لامتثال الاوامر والنواهي وذلك من جملة الشكر والحاصل

ان المعرفة

والحاصل ان المعرفة قد وجبت لوجوب الشكر فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب
المعرفة لاستفادة حكمها من حكمه واما بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم ص اذا اظهروا
المعجزة كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب علي النظر في معجزاتكم الا بالشرع والشرع لا يعرف وجوب
اتباعه الا بالنظر فيها فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام والعلامة قدس الله نفسه
لما استدل في التهذيب بهذا الدليل جعل في مقدمته الشرطية قيدا زائدا وهو لفظة بالضرورة
حيث قال لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة الخ واورد عليه الشارح المحقق
وقال واعلم ان في كلام المصنف نظرا وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم
وجوب المعرفة مطلقا واستدل على الملازمة المذكورة بعد الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم والمذكور
بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول لان الوجوب
المقيد اخص من المطلق وعدم الاخص اعم من عدم الاعم وغير مستلزم له لعدم استلزام العام
للخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم عقلا
بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري ولا
يلزم من تحققه افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم
عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم بحيث لا يكون جزءا من المقدم
ولا من التالي انتهى ولا يقال ان وجوب الشكر يحتمل الى وجوب المعرفة فوجوب المعرفة كما يتبع
من وجوب الشكر او كالجزء باختلاف الاعتبار في تفسير الشكر بصرف العبد الخ واذا كان كذلك
فلا ملازمة الا بين الموجودين يعني وجود الكل يستلزم وجود الجزء مثلا واما العدمان
فالملازمة بينهما بالعكس يعني عدم الجزء يستلزم عدم الكل من حيث هو كل واما ان عدم
الكل يستلزم عدم الجزء فلا كما هو ظاهر وانه عدم ضرورية الكل لا يستلزم عدم ضرورية
الجزء لجواز التفاوت بينهما بالضرورة والنظر لانا نقول انما يتم هذا اذا كان استفادة الجزء
مدركا آخر غير مدرك كلية الكل لكن المفروض ان وجوب المعرفة انما نشأ من وجوب الشكر

مسئلة وجوب شكر المنعم

لا غير وحق يتم المطلوب واما اذا اريد بالشكر اللغوي فالمناقشة الاولى معدومة بلا خفاء لكن قول
الشارح ره هذا اللازم ليس باطلا بل هو حق متفق على حقيته ولا يلزم من تحققه الغاء الانبياء
قول غير وجيه بل هو باطل ولعله متفق على بطلانه ويلزم من تحققه الغاء وبيان ذلك
وسيف منافي معارضة الاشاعرة لنا في الاستدلال على كون الحسن والقبح عقليين بما لو لا
للزم الالغاء فراجع وتأمل واعقل ولا تغفل وما يقال من ان المعرفة انما وجبت لدفع الخوف
لا للشكر مردود بان الخوف على الاحتمال الذي شرحه وهو لازم لوجوب الشكر الدليل الثاني
على وجوب الشكر عقلا انه دافع للخوف وكل دافع للخوف واجب عقلا فالشكر واجب عقلا
اما الصغرى فلا بد فيها من بيان امرين احدهما ان الخوف موجود مع عدم الشكر وثانيهما انه معدوم
مع وجوده اما الاول فله منشئان احدهما ان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة
التي لا تعد تفاصيل شعبه شعب واحدة منها فضلا عن السعي في احصائها والجهد في استقصائها
فانه يجوز ان يكون المنعم عليه بها غرضه من هذا الانعام التام والافضال العام ان يأتي ببعض
الافعال في صورة جزاء بشيء من ذلك الافضال وليس المعنى بالشكر الا هذا واذا جوز ذلك لم يأمن
من انه اذا لم يتعرف ذلك المنعم ولم يأت بالغرض من ذلك الانعام يسلبها عنه ويستحق
العقاب والذم منه واذا لم يأمن ذلك حصل له الخوف بلا شبهة هذا على تقدير التجويز
والاحتمال فما ظنك لو كان ذلك من باب الظن والرجحان وهو كذلك بل لعله من باب اليقين
والقطع واما المنشأ الثاني للخوف اختلاف العلماء في اثبات الصانع وصفاته وانه موجب
على العباد افعالا وتروكا فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع بين الناس جوز
ان يكون الصانع قد اوجب عليه معرفته وخدمته بما يليق وحينئذ يحصل له الخوف بلا
شبهة اذ لم يسع في معرفته ولم يقف بين يديه في خدمته واما ان الخوف معدوم
على تقدير وجود الشكر فواضح لا شبهة فيه ولا ريبة لمنصف تعريه واورد في المقام
ايرادان احدهما ان ذلك التجويز متحقق في حق من يشكر الشكر وينوه الكفران

ولما في حق من لا يكون كذلك فغير مسلم واستشعر هذا المورد على نفسه اعتراضا وقال فان قلت
بل وجوب الشكر على الاطلاق معلوم بالضرورة وانت مكابر في ذلك الانكار بالايمان
المغلظة ان مراجع عقلك وذهنك وقد طرحت الهواء والتعصب فلم اجد عقلا قاطعا بذلك في
حق من لا يصح عليه النفع والضرر بل ولا ظنا فان كذبتمونا بذلك كان ذلك لجاجا والجواب المقلع
لهذه الشبهة الملعونة من اساسها ان المصلحة والنفع والضرر راجعة الى المكلفين لا يريدهم المنعم
اذا شكروا ويكون ذلك في صورة الاستحقاق فاذا قام احتمال التجويز لما ذكرنا ثبت المطلوب وهذا
واضح لمن البسه الله من الانصاف ثوبا واما هذه الايمان المغلظة المخلطة اذا تاملتها وجدتها
مشتقة من مصدر التعصب وعوية التجاهل وهذا قد طبق عليه الاية الكريمة وهي قوله تع
واتخذوا ايمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله انهم ساء ما كانوا يعملون وقد اجاب بعض الفضلاء
من شراح التهذيب عن هذا الايراد بطريق اخر وهو ان قولهم شكر المنعم واجب معناه شكر المنعم
واجب في الجملة وليس معناه شكر المنعم واجب بالنسبة الى كل منعم وفرق المورد وتفصيله بين المنعمين
اعترافا منه بما بينا لك انه معنى كلامهم وانما نزعه وبحثه في قضية محصورة مستغرقة لجميع
افراد المنعمين وكلامه في قضية مهملة فليس هو فيما هم فيه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب بعيد من مرامهم
وغير مفهوم من كلامهم ولو كان كذلك لضاعت الفائدة من هذا النزاع لان غرضه ان يؤدي ما اراده
الله من عباده كما ان غرض الخصم في التحقيق تعطيل احكامه وتخريب بلاده واما الايراد الاخر
فهو ان الخوف لا يعدم على تقدير وجود الشكر فان احتمال العقاب قائم من وجوه اولها ان الشكر تصرف
في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة تدعو اليه الثاني ان المالك اذا اعطى عبده شيئا فاشتغل
بالمجازاة استحق التأديب الثالث ان من اعطاه الملك كثيرة من خير اذا اشتغل في المحافل العظيمة
بذكرها وشكرها استحق التأديب الرابع قد لا يعتد العبد الى الشكر اللائق فيأتي بغير اللائق
وذلك يستحق العقاب اقول لا يخفى عليك ما في هذه المقدمات لانه لا يلزم من الشكر التصرف لان
من جزئياته وهو اعظمها الاعتراف بالعجز عنه فانه في مقام الشكر شكر كما لا يخفى ولا تصرف

فان قلت

اقول

ولا عمل فيه وايضا معرفة ان المحسن محسن شكر ولا مشقة فيه وكذا طلب المعرفة وايضا نحن لا نرتاب في ان
جحود النعم وكفرانها قبيح بديهية فالاعتراف بها واجب وهو معنى الشكر والواسطة بين الشكر ولو بمعنى
الاعتراف والكفران غير معقول الم تسمع قوله تعالى ان شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد فانه دال
على انها من باب منع الخلو فاذا تبين الانكار للنعمة حسن اللعن بها وانت اذا لم تطمئن نفسك الا بالتنبيه على براهين فساد
ما اشتملت عليه تلك المقدمات فاستمع لما نلقيه اليك ونتلوه عليك اما الاول فنقسم وجهين احدهما ان
الاذن والرخصة معلومة في التصرف بهذه الاشياء للقصد التقرب اليه بها لما اتضح به حال العقل وصرح النقل
من انها خلقت لانتفاعنا فكيف لا نعلم اذا اقتربنا في التصرف بها على ما يزلفنا لديه ويقربنا اليه ليزيدنا على
ما ابتدانا من نعمة ويديم علينا عوايد احسانه وكرمه وثانيهما ان نقول اي ضرورة ادعى واي داعية
اقوى من الخوف الذي تلي عليك قرآنه وقر عليك بيانه واما الوجه الثاني ان نقول ان ما ذكره توجيه
مشبه واجمال مفسد وتفصيل الحال وتحقيقها ان الاعطاء ليست على حد سواء بل تتشعب شعبا كثيرة
فان ما يصل الى العبد من مولاه له نسبة الى ما تحت يد المولى من العطايا والمواهب ونسبة اخرى الى موقع ذلك من
حاجة العباد ومطالبه وما يهمه من مآربه فعلى الاول اذا نسبت السموات والارضين وما فيهما وما اشتملت عليه
وما تضمنته من صلاح نظام العالمين وما يقوم بحوايج الخلايق اجمعين واضعفت الى ذلك اضعافا اضعافا
مما تناولته الاذهان من دائرة الامكان فان ذلك كله في جنب جانب سعة ساحة القدرة كذرة من
من الذر وكقطرة من السحاب بل ذلك ادنى من ذلك واقل واحقر منه واذل واما اذا نسبت ذلك بل بعضه
الى عامة الخلايق فالآذان الجاباطرافها ونعم لا يصل الواصفون الى معرفة اوصافها وخذ ذلك
من كلامه المجيد وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وعلى
ذلك فما يكفيك هذا الاستغناء عنه والتنبيه عليه فاذا وقفت على ذلك ظهر لك ان الاشتباه والتمويه
انما جاء من الغفلة او التغافل من الفرق بين الحالين والتمييز بين النسبتين واما ما ذكره فقال له مولاه اعطى
واحدا من عبيده نواة تمر فقنع حلاوتها وبعد ذلك ترك العبد جميع ما لا يزيد له من قوله وسار بخرقها
ارضا طولا وعرضا وعدا وركضا والح اللسان مضطرب الجنان متعب الاركان يسعى في الاودية ويطوي

في الجبال ويدخل المدائن مدينة مدينة ويرتقي على كل مأذنة رافعا صوته قائلا يا ايها الناس
اعلموا واسمعوا يا ايها الناس استمعوا وانصتوا فادهش الناس صوته تركوا ما بايديهم واقبلوا اليه
ينظرون امره ويتعرفون حاله وقالوا يا هذا ما الخبر وما شانك فاجابهم ان فلان الملك قد تعطف
وتفضل علي بنواة تمرة اظن انه قد حسن بحلاوتها طرف لساني فهذا وامثاله يستحق التاديب
التعزير فان صنيعه هذا ازراء بمولاه وتعرض بذمه وان لم يقصده فانه لا نسبة له بحسنه
واين هذا ممن لم يكن فكونه وكان ميتا فاحياه وكان ضعيفا فقواه وقد شق له الانهار وغرس له
الاشجار وانزل له الليل واضاء له النهار ودفع عنه الهموم والكروب واطعمه طيب الحبوب واعطاه
المال والبنين وسخر له الافلاك بما تحتها ووعده بدار اخرى لا تقدر سعتها ولا تقطع
ساحاتها فنعم قد يقال هذه الدنيا لو اتسعت وزيد في سعتها لكانت كجزء دائرة حلقة باب
تلك الدار نسبتها واعلم له فيها الجنان وما فيها من الولدان والحور والقصور والحبور والا
رائك والاسرة وما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فيا ايها السامع
لهذا التقرير والمتصفح لهذا التحرير هل يجوز عقلك ويتوهم فكرك ان من صنع له كل هذه
الصنع المتتابع اذا سعى بمعرفة ذلك الصانع واعترف بما تفضل به من النعماء وادى بعض
من الشكر على بعض ما وصل اليه من الآلاء بعد ذلك ممن قصر غاية التقصير فانه يستحق
على ذلك التاديب والتعزير فيجري فيه ما جرى فيما قبله عرفا بعرف
فيا لله من مناقشة ما اعماها وسفسطة ما اوهاها اخبرونا ما المراد
من عدم الاهتداء الى ما يليق والاتيان بما لا يليق فان كان المراد ان العبد وان بالغ
في سعيه وجد واجتهد في فحصه لا يأمن من ان يكون ما اتى به من المنكر غير موافق
في الواقع لارادة الله وان كان في الظاهر يكفيه ذلك هل يأمن هذا السائل ان
يكون كلامه هذا هكذا وينبغي له بل يجب عليه ان يأمر الناس ان لا يأتوا بعبادة والمعاملة
اصلا خوفا عليهم من وقوعهم في المحذور الذي ذكره وان ينهى نفسه عن هذا الهراء لتلك العلة

واما الوجه الثالث

واما الوجه الرابع

فنقول

وان نهى نفسه عن هذا النهي وهكذا وان كان المراد ان العبد لا يصل الى اداء شيء منه دون تناهي في ذلك
سعيه واستفراغ وسعه قلنا نعم ذلك غير مقدور ولكن لا يسقط الميسور بالمعسور وما لا يدرك
كله لا يترك كله وايضا الاعتراف بالعجز عن الشكر شكر مع ان التوفيق لهذا الاعتراف لطف من الله فلا بد
له من الشكر عليه وهكذا كما قال سيد الساجدين وزين العابدين صلوات الله عليه وعلى اولاده وابنائه
الطاهرين كيف لي بتحصيل الشكر وشكري اياك يفتقر الى شكر فكلما قلت لك الحمد وجب لذلك
ان اقول لك الحمد وكما قال الشاعر ٭ اذا كان شكري نعمة الله نعمة ٭ علي لها في مثلها
يجب الشكر ٭ فكيف بلوغ الشكر الا بفضله ٭ وان طالت الايام واتصل العمر ٭

الثالث الدليل

للمسئلة ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا فانه لا يخفى على الجهال والاطفال ان من ظهر
مونة شخص مدة دهره وقام بما يقومه طول عمره ولم يترك شيئا من مصالحه ومنافعه ثم اتفق ان
ذلك المحسن قد تناول ماكولا مسموما جاهلا بحاله وجائته عقرب تلدغه وحية تلسعه واسد يفترسه
وعدو يقتله وكل ذلك للشخص الفريق باحسانه عالم بذلك كله قادر على حراسته بسهولة ولا اقل
من اعلامه بكلمة واحدة من غير صعوبة ولا ضرورة تلحقه بذلك فان العقلاء يوجبون عليه
وهو يوجب على نفسه انقاذه وتخليصه للانعام عليه والمعروف الذي لديه ايجابا بحيث لو لم يفعل
ذلك لذمه كل منهم على ترك الوفاء وسوء الجزاء الدليل الثاني الآيات الدالة على الذم على عدم
الشكر كقوله تع فلولا تشكرون افلا تشكرون وغير ذلك من الكتاب والسنة كما يوقفك
عليه الاستقراء لذلك من مظانه وليس معنى الآيات اني اوجبت عليكم الشكر فكيف لا تأتون
به بل معناها الذم والتوبيخ واللوم على ترك ما يعلمون من انفسهم انه واجب عليهم فتدبر

الدليل الرابع

احتج الاشاعرة بطريقين عقلي ونقلي اما الاول فهو ان شكر المنعم لو كان واجبا عقلا لكان وجوبه
اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان القسم الاول من الثاني فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما

الاول

بطلان القسم الثاني فلان تلك الفائدة اما ان تكون عائدة الى الله تع او الى الشاكر والاول محال والثاني

محال ايضا

محال ايضا لانها اما ان تكون عاجلة او آجلة والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة بفعله والثاني
محال ايضا لامكان ايصال تلك المنافع بغير توسط الشكر ويكون اعتباره وتوسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي
ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب وجوب الشكر عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لكونه
الفرض امرا اخر مغاير له كما في جلب المنفعة ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر اخر ولا يجب في
كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغائرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح مطلوبة لفائدة
اخرى والاخرى لاخرى وهكذا الى غير النهاية وانه مح او نقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون
توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن بدون توسط
الشكر وايضا نمنع امكان الوصول به وهذا ان عني به غير القدرة وربما تكون المرتبة
الواصلة للشاكر في مقابلة شكره قبيحا عطاؤها لغير الشاكر وايضا لا ريب في اعطاء الشاكر
ما يخصه والتفضل امر مشترك ومع هذا ما يصل اليه ويختص به لا يصل الى غيره والمعارضة
بان بعض ما يختص به الشاكر يصل الى غيره على سبيل التفضل مدفوعة بان ذلك لا يجري في
الكلام بلا شبهة كما تعلم ان مرتبة سيد المرسلين لا يصل اليها احد وح يكفينا ذلك ونقول
ربما ونسوق الكلام ونقول لفائدة علمها وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في العاجل بتجويز
الضرر في الآجل او في العاجل وهو انتزاع النعم كما في قوله تع ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا
ما بانفسهم او تكون الفائدة جلب المنفعة في العاجل كما يدل قوله تع ان شكرتم لازيدنكم وان كفرتم ان
عذابي لشديد ومن العجب ما نقل عن صاحب الحصول وسوهنا فوكم لم لا يجوز ان يجب الشكر
لكونه لنفس كونه شكرا قلنا لو وجب الشكر لوجب اما لفائدة واولا لفائدة تقسيم دائر بين النفي
والاثبات ولا يحتمل الثالث ونقول في رده ان الشكر اذا كان مقصودا لذاته لا يصح ان يقال انه عبث
وهذا ظاهر ونقول في التقسيم يجب الشكر لفائدة وهي هو نفسه فيكون من القسم الاول لسمر الفائدة
وتقسيمها او نقول لا يجب الشكر لفائدة خارجية فيكون من القسم الثاني بتفصيل الفائدة و
تخصيصها او العموم في الاول ولا تخصيص في الثاني ولكن نمنع دعوى منع الخلو بينهما فتدبر

وانما يقال الوجوب العقلي بالحقيقة ليس تكليفا من الله بل العقل يدرك ان تركه فعل كذا
يستلزم استحقاق الذم والعقاب وهذا جار في افعال الله كالصدق مثلا فان تركه غير جائز منه تع
فلا يكون قسما من اقسام التكليف ولا يلزم ان يكون الله مكلفا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فنقول ان
اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله الذم المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته
او لصفة لازمة لذاته او غير لازمة لها كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجوب للعدم وبالعكس
فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال ذلك في نظائره وان
اردتم به اتيان المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة وهي
دفع ضرر الذم اللاحق له بتركه وجلب المدح الحاصل له بفعله واما التردد في نفس الوجوب
فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث انه صادر عن الله تع فيقال
ايجاب الله الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة ونسوق الكلام الى آخره للاشاعرة
قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة ان الله نفى العذاب قبل البعثة فلو كان
العقل مستقلا بوجوب الشكر لوجب قبلها فيترتب العقاب واللازم باطل للآية فالملزوم مثله
والجواب قد مر سابقا فلا نعيده فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب
اليك البصر خاسئا وهو حسير

الباب التاسع في حكم الاشياء قبل الشرع

فنقول الاشياء على قسمين احدهما ما لا يمكن التعيش بدونه ولا يكون البقاء ولا استقرار
الحيوة الا به ويعبر عن هذا القسم بالافعال الاضطرارية وذلك كالتنفس في الهواء
والتحيز ونحوه والقسم الآخر ما لا يكون كذلك ويعبر عنه بالافعال الاختيارية كاكل
الفواكه والاغذية الزائدة على مقدار سد الرمق اما الاول فاتفقوا على عدم المنع منه
سوى من جوز التكليف فوق الطاقة هكذا قالوا وينبغي التأمل في ذلك وهو ان يقال ان
الظاهر من الاتفاق على عدم المنع من هذا القسم كونه حلالا واذا كان كذلك فلا وجه للاستثناء
لان ذلك البعض وان قال بجوازه لكنه يقول بعدم وقوعه فلا يكون حاكما بالحرمة نعم يصح

الاستثناء

الاستثناء اذا كان مرادهم من عدم المنع اما امتناع العدم او عدم المنع عقلا وح يكون
الاستثناء حقا لانهم لا يقولون بذلك فتدبر وايضا يظهر من قولهم سوى من جوز
بما لا يطاق ان هذه الافعال مما لا يطاق الذي جوز بعضهم التكليف به وهذا ظاهر
لا معنى له لان معنى الطاقة هو القدرة ولا شك ان هذه الافعال افعال اختيارية مقدورة
يتمكن فاعلها من الترك والفعل كليهما لكن الداعي الى الترك وترك فانه لا يبيع والشاهد
على هذا تمثيلهم ذلك بتناول الطعام والشراب الضروريين ثم تمثيل بعضهم ذلك بما
يحتاج اليه الجسم من الحيز ونحوه يخفى على غير المتدبر مرادهم وله وجه من التأويل وح ظهر لك
ان هذه الافعال بمعزل عن الافعال التي لا اختيار للعبد فيها كسقوط من الق من شاهق
فان هذا واجب الوقوع وكضده لامتناعه والقدرة المتعلقة على ما وجب وقوعه
او امتنع بخلافه ما نحن فيه من الامثلة التي ذكروها فانه ليس كذلك الا ترى انه
قد كلف الله بعضا ببعض منها كالذين قال الله لهم اقتلوا انفسكم فلو كان مما لا يطاق لما كلف به لا قبل
الشرع ولا بعده وقد يأول قولهم بتأويل يكون مما لا يطاق فيقابله الا التمثيل على التأويل او يمنع
ظهور قولهم على ان هذه الافعال مما لا يطاق بل المراد ان الذين جوزوا التكليف بما لا يطاق جوزوا
التكليف بها وان لم يكن منه ويعتذر القلم عن هذه الاطناب باني احضر قوما بهذا الخطاب القسم الثاني
هو الذي كثر فيه جد الصمد وتشعبت فيه اقوالهم فنقول هذا القسم ينحل الى اقسام كثيرة فا
بها يكون محلا للنزاع او انه تكون تلك الاقسام كلها محلا للنزاع وايضا ما المراد من الحكم في
هذا المقام هل هو تحسين العقل وتقبيحه او تحسين الشرع وتقبيحه ام اباحته وتحريمه فلا بد
من بيان المراد من تلك الاقسام وبيان تعيين المطلوب من هذه الاحكام اما الاول فنقول ينقسم
ما نختاره من الافعال في نظر العقل باعتبار العلم بالحكم وعدمه ثلاثة اقسام كما ان انقسامها
في الشرع الى ذلك بذلك الاعتبار كذلك فاما حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهي كذلك
في نظر العقل حسن بين الحسن وقبيح بين القبح وشبهات بين ذلك وفي نسبة هذه الاقسام

الى تلك الاحكام تكون المسائل تسعا واما اذا لوحظ العلم بذلك هل هو بالضرورة او بالنظر فانها تزيد
ستة اخرى فالمجموع خمسة عشر قسما حاصله من ضرب خمسة في ثلاثة وليس جميع هذه الصور محلا للنزاع
وان وقع لهم نزاع في بيانه واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا نزاع فيما علم حسنه بالضرورة او بالنظر
او علم قبحه كذلك مع كون حكمه عند العقل التحسين والتقبيح لان هذا الحكم هو الوصف المعنوي الذي
فرغ صدقه فهذه الاحكام الاربعة من الخمسة عشر واضحة لا ريب فيها واما الحكم على ذلك
بالتحسين الشرعي وتقبيحه او بالتكليف الشرعي من الاباحة والتحريم وغير ذلك ففيه النزاع الذي
مر تفصيله عليك ووصل تحقيق الحق فيه اليك وذلك في المقدمة الخامسة من هذه الرسالة
المعقودة لبيان الملازمة بين حكم العقل والشرع وذكرنا لك ثمة ان المنازع لنا في الصورة
الاولى الاشاعرة وفي الصورة الثانية جملة من هذه الفرقة المحققة من اصحابنا والحق ان كنت
في ريب من ذلك فارجع الى ما اشرنا اليك وراجع ما املينا عليك فهذه ثمانية احكام فبقي من الخمسة عشر
ثلاثة وهي احوال ما جهل حاله ولم يحكم العقل عليه بحسن ولا قبح باعتبار الاحكام الثلاثة فنقول
لما كان الحق في المسئلة على ما مر عليك في المقدمة الرابعة ان الحسن والقبح للاشياء قد يكون
باعتبار الذات وقد يكون بالوجوه والاعتبارات فحق للسائل ان يسئل هل الجهل بما عليه الاشياء في نفس الامر
من الحسن والقبح يكون واحدا من تلك الاعتبارات الموثرة لحسنها ودفع قبحها في كل ظاهر فيسوغ
للناس تناولها والانتفاع بها الى ان يظهر للعقل حكمها الثابت لها في نفس الامر او يتبين الشرع لها ذلك
فيكون على الاباحة وهذا احد الاقوال في المسئلة وبازاء ذلك اقوال ثلثة احدها الحرمة وثانيها
الوقف بمعنى عدم العلم باحدهما مع انها لا تخلو في نفس الامر عنه وثالثها انه لا حكم لها والحق الاباحة
ولنا على ذلك وجوه الاول انه اذا تحقق عندنا انه لا مضرة في اكل الفاكهة ولا مضرة مع العلم بالمنفعة فذلك حسن بلا شبهة الثاني ان الله خلق الاشياء لاجل الانتفاع بها والعود الاشياء
اليه فيتعين ان يعود الينا فيسوغ لنا الانتفاع بها ويصح لنا الاستعمال لها وليست كما قيل انها مخلوقة
للاعتبار والاختبار فقط وعلى تقدير تسليم ان منها ما هو كذلك فهو مرة واحدة فيما لم يكن له نسبة

اليها

اليها طابع بينها مقهور مستهلك في جملتها فاحتمال ضرره بعيد ردي جدا لا يعد عند العقلاء احتمالا لامثال ذلك
ان رجلا قد نهكه العطش وقد قدر على الفرات الاعظم ومع ذلك العطش العظيم يرين منه وامتنع من مد يده اليه
وسئل عن امتناعه من الشرب منه فاجاب بانكم لا علم لكم بعذري لاني سمعت ان سفينة فيها شيء من السموم
قد اخذها هذا النهر فانا لا امن ان يتفرق في الماء الذي اتناوله شيء منها وقد كان بينه وبين الموضع الذي
اخذها فيه الماء مسافة شهور واعوام فقيل له اذا ما شربك قال اصبر منتظرا لمجيء رجل ابذل له المال على ان
يعفر لي بئرا اشرب منها ولا القي بنفسي الى التهلكة فهل يرى فيما اصحاب هذا الرجل في عقله مصاب
يعزله عن الصواب والثالث انه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء اكثر مما يحتاج اليه الحيوة ومن رام
ان يضبط قدر الحاجة من ذلك بحيث لا زيادة فيه من المستحسنات واستدل على عدم الجواز ان الحضور على ذلك
التقدير اما للجميع ما على الضرورة او ان الحضور عليه ان يتناول الجميع بحيث لو ترك منها شيئا لم يكن الحضور
اصلا ولم يفعل محرما ابدا وتخص الحرمة ببعض معين دون بعض اما الاول فباطل للزوم الضيق والحرج
المنافيين للعقل بل لا يرضى به والثاني عند التحقيق قول بالاباحة مع انه لا معنى له فتامل والثالث ترجيح
بلا مرجح وحكم باحد بارد ونعتسف سخيف فاسد وايضا دوران مع الحاجة باعتبار اختلاف الاحوال
يكاد يستوي في الجميع فيحرم الشيء صباحا ويباح ضحى وهكذا وهذا لا يرضى به العقل ابدا وهذا الكلام
منصور فيه لان قوله دوران مع الحاجة يجعله من القسم الاول وايضا قوله يكاد يستوي في الجميع
يفهم منه ان استيفاء الجميع مناف لما فرض من ان الحضور بعض دون بعض وليس بشيء اذ لا منافاة
بين البعض دون البعض وبين استيفاء الجميع على سبيل البدل كما هو واضح فتامل وقوله يحرم صباحا
ويباح ضحى ويختلف دائما وهذا لا يرضى به العقل ايضا منصور فيه لان هذا يدل على عدم الرضا
بان الحسن والقبح يكون بالوجوه والاعتبارات وقد حققنا لك في المقدمة الرابعة انه الحق لا ريب فيه
ولا شبهة تعتريه فارجع هناك الا ترى ان من كان مضطرا وكان بازائه ميتة فانها وقت الحاجة
حل له ووقت عدم الاحتياج حرم عليه وهذا واضح للاغبياء فضلا عن ان كان مراده من جميع هذا الكلام
هو الضيق والحرج فهو حق ولكن هذا هو الوجه الاول فلا طائل تحت هذا ولا اثر في تجديده

ومن جملة ادلة الاباحة على وجه التوضيح وهو ان تناول الفاكهة ونحوها منفعة خالية من امارات المفسدة ولا
ضرر فيه على المالك فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه من امارات المفسدة فلانا
نتكلم على تقدير واما انه لا ضرر فيه على المالك فبين واما انه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن
الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا من امارات المفسدة
ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه كونه موصوفا بتلك الصفات المذكورة لدورانه معها وجودا
وعدما وهذه العلة محققة متيقنة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود المعلول
عند وجود علته واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وان الدوران غير دال على العلية وانه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل ومن كونه
معللا بالاوصاف المذكورة ومن تحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط
الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع في الفرع دون الاصل والجواب ان فرض المسئلة على وجه لا يحوم حوله
احتمال اصلا ولا يقرب منه تجويز الاختلاف ابدا وما هذه الاعتراض الا سفسطة يجب الاعراض عنها وعدم
الاصغاء اليها فان قلت هذا الدليل ظاهر الاختصاص بالاشياء المعلومة الحسن كالظلال والطعوم والدليل على
حكم الاشياء المجهولة الحال فهذا الدليل خال من النفع لا ثمرة له قلت اذا امعنت النظر في بيان المراد
واجلت جيول الفكر في ميدان الاحاطة بالمخفي من الافراد يظهر لك العموم والشمول للمعلوم حسنه
والمجهول اليعلم بان غرض القوم من هذه التحقيقات تأسيس قاعدة تبنى المطالب عليها وانها ضابطة
ترجع عند الحيرة اليها الا وهي المعبر عنها تارة باصالة البراءة وتارة بالبراءة الاصلية
وتارة باستصحاب ما كان قبل الشرع المدرى القوم مطبقين على الحكم بالاباحة قبل الشرع
على كل ما لم يعلم حرمته الا بدليل مستندين الى هذه القاعدة ومنكبين عليها واكثر الفقهاء
من هذا القبيل لم يعرف حكمه الا بعد الشرع بل كلما كان او يكون وكل حركة وسكون والفقه كله من اوله
الى اخره وكل مسئلة من مسائله قبل ملاحظة الشرع لا يثبت له من الاحكام الخمسة الا الاباحة فقط
فلا ندب ولا تحريم ولا كراهية ولا تحريم **حجة القول بالتحريم** ان ذلك تصرف في مال

القول بالتحريم

الغير

الغير بدون اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فانه معلوم عقلا كما من المستدل لا على
الاستظلال وضوء وقوله كما في الشاهد قياس مع الفارق فان الفارق بين عالم الغيب والشهادة وبين الواضح وهو الفرق
في التصرف وعدمه **واما القول بالتوقف** فهو للاشعري وابي بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء
وقد ذكر لك الخلاف في معنى التوقف فمن قال بان معناه لا حكم اصلا ودائما وهذا التفسير في التحقيق
ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم ومن قال بان معناه انا لا ندري هل هناك حكم ام لا وان كان
هناك حكم فلا ندري ايضا هل هو اباحة او حظر واستدلوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
الاية وفيه ما فيه وقد مر فلا يعاد وكيف كان التفسير عندهم فهو عجيب منهم لان طريقهم تأباه لان
الخطاب بزعمهم قديم وهذا كيف يجتمع مع القطع بعدم الحكم والجهل الاعلى تاويل يرجع بالنزاع
الى ان يكون لفظيا وهذا يأباه النزاع العظيم بين الفريقين فان قيل ان تفاسير التوقف
منهم مبنية على التنزل مع خصمهم وان الحسن والقبح عقليان قلنا على هذا اما وجه التوقف
وقد تقدم في الباب الثالث ما يكشف لك الحال فان حصل لك التوقف في فساد التوقف فراجع هناك
وتدبر هذا حكم العقل على مجهول الحال واما حكم الشرع من حيث التحسين والتقبيح او حكمه عليه من حيث
الخطاب والتكليف فقد سبق في بيان ذلك في الباب الثاني الا ما عقد دليلا ان الملازمة بين العقل
والشرع فعلى هذا يكون مجهول الحال قد حكم العقل عليه بالحسن بدليل الاولوية فيرجع الى
الاستصحاب العقلي وبحكم الملازمة يكون الشارع حاكما بذلك ايضا وبالاباحة بدليل الاستصحاب
الشرعي ولشيخي المؤيد الريباني من الله على العلو ببقاء بقائه ومتعنا به له في هذا المقام مقال مجمل
ومفصل وقفت عليه في مصنفه في الاصول المسمى بغاية المامول ولعمري قد بلغ الغاية وها انا
ناقل لمحل الحاجة من كلامه فاستمع لما نتلوه عليك قال واما الثاني يعني ما ليس باضطراري فهو
محل النزاع بينهم ولا بد من كشف الحال قبل الخوض في المقال فنقول لا ريب ان الافعال منها ما نعلم حسنه
وقبحه ومنها ما نجهل حاله وما نعلم حسنه وقبحه اما بنظر او ضرورة والذي ينبغي ان يقال انه ان كان
المراد حكم الاشياء عقلا قبل الشرع فلا بد من قصر النزاع على ما جهل حاله الى ان قال وان كان

واما القول بالتوقف

المراد حكم الاشياء شرعا فالاباحة والتحريم في كلام القوم يراد منها الشرعية وهو الظاهر من كلام العلامة في
التهذيب ومن الشارح العميد فيرجع النزاع الى المقدمة الاخيرة القائلة كلما حسنه الشرع وقبحه
فقد اباحه او حرمه هذا غير لازم لتحسين العقل اذ لا ملازمة بين قبح الاشياء وحرمتها شرعا
بل بين الضدين فانا نقطع بقبح الثياب الخلقة والكسر على الرجل الجميل اذا انتهبها في مجمع من الخلق مع انا
لا نقول بحرمتها شرعا وكذا امثاله نعم لو ادرك العقل قبح الشيء وحكم بان ترك النهي عنه التحكيم الخبيث بفساده
قبيح كنهب الاموال وغصب الحقوق وامثال ذلك حكمنا بالحرمة اما ما كان قبحه مما يتسامح فيه كسرقة
حبة من حنطة او اخذ شعرة من فرس الغير وان حكم العقل بقبحه الا انا لا نعلم بان هذا القبيح يعاقب الله عنه
وان يترتب عليه استحقاق عقوبة والقائل بالاباحة الاشياء وان اعترف بقبح بعضها عقلا وشرعا لكن منع
ان قبحها مؤد الى الحرمة وان علم فالمجهول بالاولى والقائل بالحرمة ظن ان القبح العقلي وان لم يقتض
ذلك لكن عدم العلم بالاباحة مع كون المتصرف تصرفا في مال الغير يقتضي تحريمه وهذا الاختيار منا الجمل
النزاع عاما في جميع الصور على هذا الان الحاصل لما في هذا المقام التفصيل بان يقال ان ادرك العقل
قبح الشيء ان ادرك الحسن والقبح على وجه يعلم نفي التكليف عنه فلا ريب في حرمته وهذا كثيرا ما نرى من لم
يطلع على الشرايع ولا سمع الشرايع يقبح الظلم ويحظره وينهى عنه معللا بان الله حرمه وهذا معلوم لكل
عاقل وان كان بحيث لا يدرك العقل القبح او ادركه على وجه لا ينافي المساهلة بفعله او ادرك فلا يكون
في اباحته اما الشق الاول من الدعوى فقد اشعر بدليله واما الثاني فلان التحريم تكليف ولا يكون من دون البيان
وانه لا بالعقل كما في الاول ولا بالنقل كما هو المفروض ان قلت لا حاجة الى البيان بالشرع اذ العقل حكم
عليه بوجوب ترك الجميع لوجود الخوف فيكون مبينا فلا يلزم ما ذكرتم فنقول العقل لا يرضى باعتماد الشرع على
العقل في هذا مع انه مؤد الى تفويت المنافع العظيمة وانه راجع الى مسلك المحظورية انتهى وكتب على كلامه
هذا حاشية وهي هذه في هذا رد على استاذي الطباطبائي جعلني من اهله المرحومين بسعادته فانه يرى ان محل
النزاع في الحكم الشرعي ويحكم بالاباحة على وجه العموم وقد اخترنا خلافه في اختياره في المقامين
انتهى قوله انت اذا احطت خبرا بما سلف من الكلام ومعنى النظر فيما سبق من تحقيق المقام وجدت مقالة الشيخ

مختلة النظام

مختلة النظام ودرده في المقامين على السيد راجعا اليه ومردودا عليه وبيان ذلك ان قوله فيرجع النزاع
الى قوله فانا نقطع ان مثل هذا يمثل الشيخ امر عجيب وشيء غريب فان نفيه الملازمة بين قبح الاشياء
وحرمتها شرعا مما لا يصح لك البرهان عليه ومخالف لما قرره الفقهاء في الحكم في ذلك ولكن الله
ومحل البرهان الذي اشرنا اليه لك اتضاحه هو القسم الثاني في الباب الخامس من هذه الرسالة فان
ثمة ما يكفيك بحيث لا يبقى للعاقل المنصف شبهة شك ولا شائبة تشكيك وقد تخيل له وجه
وهو ان حكم العقل بان هذا قبيح شرعا يتوقف صدقه على ادراك العلة الغائية وهذا الادراك يتوقف
على الاطلاع على كل مقتضيات الذات وجميع احوال الوجوه والاعتبارات وهذا بهذا المعنى بعيد الحصول
وعزيز الوجود فح لا يلزم من مطلق حكم العقل بقبح حكم الشرع حكمه بتحريمه وهذا ايضا لا وجه له
لان ذلك شك في وجود الملزوم لا منع للملازمة التي بنى المدعي فيها على وجوده ولو فرضنا والحاصل
ان المتصدي لا يتوقف صدقها على صدق طرفيها كما هو واضح في محله واين هذا من ذاك وقد يوجه بوجه
اخر وهو ان يقال اهب ان حكم العقل بقبح الشرع مفروض الصدق لكن القبح اعم من التحريم والعام لا دلالة
له على الخاص بوجه وهذا ايضا لا وجه له لان التحريم المدعى ان كان منشأ منه القبح بطلق المرجوح اعم من ان
يكون واجب الترك او لا فهذا مما لا يختلف فيه اثنان ابدا ولم يحصل فيه نزاع اصلا فما معنى قوله فيرجع الخ
وان كان بالمعنى المعروف فقد عرفت عدم عمومه وان كان غير ذلك مما لم يتقدم منا افساده وابطاله فهاته حتى
يتبين لك اولنا حاله وقد مر في الباب الثاني تفاوت الحسن والقبح على وجه لا مزيد عليه واما قوله بين القبحين
فهو غريب ولعل لان هذه على القسم الاول من الباب الخامس الذي لم يخالفنا فيه الا الاشاعرة وحيث ان الشيخ
منزه عن هذه المقالة قطعا فلا بد من صرف اللفظ عن ظاهره والتاويل له الا الوجهان اللذان وجهنا بهما كلامه
في نفي الملازمة وقد بان لك عدم صحتهما فيبرد واذا عرفت ذلك قطعت بوهن قوله فانا نقطع بقبح الثياب الخلقة الخ
وتوضيح ذلك انا نسالك عن معنى تقبيح العقل لبس هذه الثياب المخصوصة لفلان المخصوص سرقة حبة من الحنطة
اخذ شعرة من فرس وهكذا ان كان المراد منه هو المعنى المعروف بين المتاخرين اعني ذم الفاعل على ذلك
وتوبيخ الفاعل له وعدم الاكتفاء باللوم والعتاب بحيث ان العقل قد استقل بنفسه واحاط بما

العلة التامة التي يستحيل تخلف معلولها عنها وكان علمه بذلك غير برهاني صحيح المقدمات فلا وجه للفرق بين
هذه الاشياء وبين ما عدده من ظلم العباد ونهب الاموال وغصب الاشياء في اصل استحقاق الذم والعقاب
نعم نقول بتفاوت الذم وتفاوت العقاب بين قوة وضعفا واي نفع بذلك واي جدوى وذلك التفاوت
ظاهر في الاشياء التي للشارع بقبحها وحرمتها عقلا وشرعا كذبح نبي وجرح دق ولعل ذلك كان سببا
لسهو القلم في جريانه وان كان المراد منه دون ذلك فليس بمعدود ذاما لمذموم المستحق فلا علة الذم والعقاب
الذي التزامي فيه لا غير وبذلك يتضح لك ان الحق ما قاله من ان الحق لنا وهذا المقام التفصيل و يظهر
لك ايضا رد ما قاله من انه في هذا رد على استاذنا الطباطبائي فانه يحكم الخ وسيظهر لك وهن ما اختاره
اختاره من ان محل التزاحم هو الحكم العقلي وسيتبين لك ان الحق ما قاله واختاره سيدنا وشيخنا
من ان التزاحم في الحكم الشرعي بيان ذلك ان التزاحم العظيم والغرض الاقصى في هذا التزاحم العظيم تاسيس قاعدة وكلية
ضابطة يرجع اليها المكلفون في حكم ما لم يصل اليهم من الشرع بيانه او انه وصل ولكن لم يتم لهم فيه دليل وبرهان
وهي ان الاصل في الاشياء الاباحة وان امرها قد شاع وذاع وملأ الاسماع واما ما يظهر من بعضهم من ان التزاحم
في الحكم العقلي فعلى تقدير تسليم الظهور وارادته نقول اريد به التوطئة والتمهيد للحكم الشرعي فتدبر وان
قلت هلا تعرض للحكم الشرعي المقصود بالذات ولو بالعارض من اتعب نفسه في بيان الحكم العقلي الذي
هو مقدمة له قلت اغناهم عن ذلك التعرض له في محله وهو ما عرفت من البحث عن الملازمة بينهما فانه امر
مفروغ منه ومبحوث عنه قوله فالقائل بالاباحة الى قوله وهذا اختيار منا لجعل التزاحم عاما
فرجع اكثر اقوال هذا الاختيار لا مستند له سوى الاطلاق بعضهم مع ان العلم براي صاحب الاطلاق
في مسئلة التلازم دليل على ارادة التقييد على انك وقفت على التقييد من البعض فغير بعيد ان محل
التزاحم مطلقا ما جهل حاله سواء كان في الحكم العقلي او الحكم الشرعي فنقول هذا اختيار منا لجعل التزاحم
خاصا وبعض الصور لا عاما كما قاله شيخنا مسعنا الله بطوله فتدبر قوله واما الثاني فلان التحريم الى
قال فنقول الخ اقول لا يرضى العقل ان يتقول عليه مثل هذا وتحقيق المرام من قريب فراجعه ثم قال
الشيخ المؤيد والاستاذ السيد بعد ذلك وبما خص بعضهم التزاحم بما علم جهة حسنه ولم يقم فيه سوى احتمال

انه تعرف في ملك الغير ولا ادري له وجها اذ امر الاباحة على هذا التقدير ظاهر لا ينبغي ان يختلف فيه اللهم
الا ان يقال لعل الشارح يقبحه لمصالح اخرى خفية وهذا خروج عن هذا التزاحم الذي فرضه اول هذا
ايضا فراجع الشيخ يجب لان القائل بالحرمة اذا كان مستنده في الحرمة التصرف في ملك الغير فما وجه الرد
على من خص التزاحم بذلك الرد وقوله اللهم الا الخ لا يخرج عن الفرض اذا كان مراد هذا القائل
هو ما اراده الشيخ في قوله العقل لا يرضى الخ فتامل وبجموع ما وصلنا اليه ووصل الينا من بيان
محل التزاحم امور ستة الاول الاطلاق ويظهر منه التعميم الثاني التنصيص على التعميم الثالث
بما لم يعلم حسنه او قبحه الرابع تخصيصه بما لم يعلم ضرورة حسنه او قبحه الخامس بما علم
حسنه ولم يقم فيه سوى احتمال التصرف السادس ما جهل حاله في الحكم العقلي والشرعي فيدبر

تفريع

قد ذكر الشهيد الثاني ره لهذه القاعدة في قواعده فروعا قال منها اذا وقعت
واقعة ولم يوجد من يفتي بها فقيل حكمها حكم ما قبل ورود الشرع وقيل لا حكم فيها اصلا
ولا تكليف ابدا ومنها لو خفي المقدار المعفو عنه من الدم مثلا ولم يجد من يعرفه فقيل
يبنى على هذا الاصل وفيه نظر لان النجاسة مانعة فلا تصح الصلوة الا مع تيقن العفو
عنها ويحتمل ان يقال ان الاصل صحة الصلوة وبراءة الذمة من التبعة الى ان يعلم خلافه
ومنها ما قربه بعضهم فقال اذا اقر النبي ص احدا على فعل فهل يدل على الجواز من جهة الشرع
او من جهة البراءة الاصلية لكون الاصل هو الاباحة فان قلت اصل الاشياء على التحريم
دل التقرير على الجواز شرعا والا فلا ومن فوائد هذه الفائدة الاخيرة ان رفعه هذا الامر
هل يكون نسخا ام لا فان دفع البراءة الاصلية بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ على ما
حقق في محله

تيقن

الباب الثامن في بيان حكم الافعال قبل البعثة

بمعنى انه ما الذي تقتضيه الادلة الشرعية بحيث يكون ذلك اصلا يرجع اليه واصلا يعول
عليه والقول في هذه المسئلة يستدعي تقديم مقدمة يتوقف على اصلها ويوضح ما اتفق
كنه حقيقتها من جنسها وفصلها فليطل نظرك المكث فيها وليحسن سمعك في الاصغاء اليها

فنقول اعلم ان اكتساب معرفة احكام الجزئيات من كلياتها يتوقف على امرين احدهما معرفة الكلي الذي فيه تلك
الجزئيات بحيث لا يشك في اندراجها فيه علماً او ظناً يقوم مقامه وثانيهما ان يعرف حكم ذلك الكلي معرفة
يعلم منها تعدي ذلك الحكم الى ذلك الجزئي والحاصل ان حكم الجزئي نتيجة والنتيجة مبنية على
مقدمتين الصغرى والكبرى وحينئذ يجعل حكم الجزئي فلا يخلوا اما من جهة الخلل في الاولى
او في الثانية او فيهما اذا عرفت فانظر فيما نذكره لك واعرضه على تينك المقدمتين يتضح لك
الحال النتيجة حيث لا خلل لا اشكال ومع الخلل يحدث قياس اخر وهو ان يقاس هذا الجزئي باعتبار نفسه
وخصوصيته مجهول الحكم وكل مجهول حكمه كذا على ما سنرجحه ونقيم الدليل عليه فنقول وقع
الخلاف في كلية الكبرى من هذا القياس وفي حكمها وبذكر افراد الموضوع المختلف فيها وكيفية الاحكام
التي فيها التنازع ونقيم الدليل على ما نختاره اما الموضوعات فمنها ما لا نص فيه ومنها ما تعارضت فيه النصوص
ومنها المشتبهة في موضوع الحكم ومنها الافراد الغير ظاهرة الفردية اما ما لا نص فيه اما ان لم يرد
فيه شيء او ان ورد فيه شيء ولكن في الاحتجاج به خلل اما في الدلالة او في السند وهذا باب
عظيم يتشعب فيه التنازع من حيث اختلافهم في الدلالة واختلافهم في الرجال ومن حيث كونه خبر واحد
وفيه التنازع المعروف ومن حيث اختلافهم في اقسامه والتنازع في هذه الامور يرجع تنازعهم في صغرى القياس
واما ما تعارضت فيه النصوص فالشبهة فيه في الحكم كما ان ما يعده مشتبهة في موضوع الحكم وعلى
حسب النصوص المتعارضة مختلف الصور المحتملة وتتعدد الصور المحتملة عقلاً كثيرة وينبغي تنقيحها
حتى يكون الطالب على بصيرة في هذه المسئلة على الوجه الاكمل فنقول قد عرفت ان الاحكام خمسة
فالذي تعارضت فيه النصوص اما ان يتوارد عليه الاحكام الخمسة باجمعها وهذه صورة
واحدة او يتوارد عليه اربعة منها وهذه صور خمسة او يتوارد عليه ثلاثة وهذه ستة
صور او يتوارد عليه اثنان منها وهذه عشر صور واما الشبهة في موضوع الحكم فهي اما
ان يتردد بين موضوعات احكامها معروفة او مجهولة او منها معروف ومنها مجهول والحكم اما ان
يكون حكماً شرعياً كواحد من الخمسة المعروفة او حكماً وضعياً كالطهارة والنجاسة وغير ذلك

اما اذا تردد

اما اذا تردد بين موضوعات على احكامها معروفة فهي ففيه الصور السابقة باجمعها وبالقياسة والتأمل
يعرف صور القسمين الاخرين هذه الصور باعتبار التعقل والتخيل واما بحسب الشرع فاختلفوا فيها
على حسب اختلافهم في طول الباع وسعة الاطلاع اذا عرفت ذلك فلنتقل الكلام الى تعداد مذاهب
القوم في ذلك واختيار مذهب الحق منها ونشر الادلة عليها قال المتهيد الثاني في قواعده
واما الافعال بعد الشرع فمقتضى الادلة الشرعية ان الاصل في المنافع الاباحة كقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعاً وفي المضار التحريم كقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام كذا ذكره
الرازي والامدي واتباعهم وقال بعض من كتب عليه هذه المقالة لا يتجه على مذهب الاشاعرة
لان عندهم ان بعض الافعال في الازل واجب وبعضها حرام وهكذا فعلى مذاهبهم تعلقت الاحكام
الخمسة بالمكلفين تعلقاً تعليقياً في الازل ثم في لا يزال تتعلق بهم تعلقاً تنجيزياً وذلك
بعد البعثة وبلوغ الخطاب فيتجه على اصول المعتزلة في بعض الافعال وتوضيحه ان الاحكام
الخمسة من الصفات الحاصلة للافعال عندهم مع قطع النظر من جعل الشارع ووضعه
وقالوا باستقلال العقل بتعيين بعضها بداهة او برهان دون بعض ثم اختلفوا فيما لم
يستقل به العقل بالتعيين على ثلاثة اقوال الاباحة والتحريم والتوقف وحل النزاع
ان الحكم الذات المتفرع على الحمل بالتعيين اي الثلاثة وخلاصة القول فيه من جانب
الخاصة ما حرره شيخ مشايخ اهل هذا العصر في الفوائد الحائرية في الفائدة الرابعة والعشرين
منها حيث قال اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما نص فيه والشبهة في موضوع الحكم الاصل
فيهما البراءة والمراد من الثاني ان حكم الشيء شرعاً يكون معلوماً لكن وقع الشبهة في موضوعه
مثلاً ام الميت حرام جزماً والمذكى حلال لا جزماً لكن وجد لحم لا يدرى انه من الميتة او من المذكى
والاخباريون على اربع مذاهب فيما لا نص فيه الاول التوقف وهو المشهور بينهم والثاني
الحرمة ظاهراً والثالث الحرمة واقعاً الرابع وجوب الاحتياط ويحتمل ان يكون القول
بالتحريم مختصاً بقبل ورود الشرع غير مختص بالاخباري والحق الاخباريون بما لا نص فيه

ما تعارض فيه نصان والافراد غير ظاهرة الفردية وصرح بعضهم ان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها
من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهو مثل المجتهدين يقولون بالبراءة هذا فيما
تعارض فيه واما في الشبهة في الموضوع فهي ايضا مثل المجتهدين يقولون بالبراءة اما دليل المجتهدين
فالكتاب والسنة والاجماع والعقل والاستصحاب اما الكتاب المجيد فكثير من آياته وكذا الاخبار
المتواترة متظافرة لنفي التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان والاجماع نقله جمع منهم الصدوق في اعتقاداته
والمحقق والعلامة وكثير من المتأخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ الطوسي و
اما العقل فحاكم بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان وكذلك استصحاب عدم التكليف السابق
ولا ريب في حقيته لانا نقطع ان المسلمين من زمن الرسول ص الى زماننا القائم عليه وعلى آبائه
الصلوة والسلام ما كانوا يتوقفون في كل فعل من افعالهم وحركات اعضائهم وتعداد الحروف التي
ينطقون بها وكيفية الجهر المنطوق من حيث الجهر والاخفات وفي كل جزئي جزئي من مأكولهم
وملبوسهم ومقدار مشروبهم ومكان جلوسهم وحركات لباسهم وغير ذلك من كل ما يصير متعلقا
للاحكام فانا نقطع انهم ما كانوا يتوقفون في هذه الامور على الرخصة من الشرع وعلى قدر
الرخصة وتجزم ان الرسول ص يوم بعث لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم المكلف لا
انه يرفع عنهم المكلف بالتوقف والحرمة وانه يبلغهم الرخصة والاباحة كما يقول
الاخباريون وكما كان الرسول ص كذلك كان حال الائمة ع وطريقة المسلمين في جميع الاعصار
والامصار حجة الاخبار هو بين الاخبار الدالة على التوقف اذا لم يعلم الحكم وفيه ان المجتهدين
قائلون بمضمونها بل اساس اجتهادهم ومذهبهم على مضامين هذه الاخبار اذ عرفت انهم
من جهة ان الفتوى لا بد ان تنتهي الى العلم يقولون ان الحجة ظن المجتهد الجامع للشرائط لا ظن
غير لحصول العلم واليقين بحجية ظنه ويرد عليهم اعتراضات استعرضها واستدلوا ايضا بقوله ص
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
وفيه ايضا نظر من وجوه الاول انه لا يدل على وجوب التوقف والحرمة بل ظاهره انه ان اتفق

كونه حراما

كونه حراما في الواقع يهلك والا فلا والحاصل ان في الخبر تصريحا بان الشبهة غير الحرام وانها بين
الحلال والحرام وتصريح ايضا بان الهلاك من حيث لا يعلم فلا يكون الهلاك بان ارتكاب الشبهة
لانها معلومة والهلاك من حيث لا يعلم فلا يمكن قوله ع من اخذ الشبهات او ترك المحرمات باقيا على ظاهره
اذ يلزم كون الشبهة حرام وبان انه الهلاك ومع كونه من حيث يعلم الا ان يقال الشبهات
جمع محلى باللام وهو يفيد العموم فيكون معناه ان من ارتكب كل شبهة اتفقت وعرضت له ارتكب
الحرام جزما بل محرمات كثيرة اذ يبعد غاية البعد ان يتفق جميع ما ارتكبه حلالا واقعا و
الاظهر ان المراد انه او شك ان يقع في المحرمات كما وقع تصريح بذلك في الاخبار فيكون ذلك قرينة
على ذلك فان اخبارهم يفسر بعضها بعضا مع ان الخبر صدر بعنوان الموعظة والارشاد والتعارف
في العرف عند الخطاب المحتمل الاتيان بالفظ الدال على الوقوع فيه مثل انهم يقولون لا تسافر
منفردا يأكلك الاسد وتسلبك اللصوص وغير ذلك مع ان ذلك كثير في الاخبار مع ان الخبر وارد
فيما تعارض فيه نصان وستعرف عدم وجوب التوقف فيه وفي مطلق الشبهة فتعين ان المراد
ان ارتكاب الشبهات ربما يؤدي الى ارتكاب المحرمات المعلومة عند المرتكب عمدا واغاجراه على ذلك
تساهله وتوغله في ارتكاب الشبهات وانه يكون ذلك لا على سبيل العمد ولكن من جهة ذلك
التساهل يشتبه على نفسه ان ذلك الحرام شبهة وان حرمته غير معلومة بل لعله يتخيل انه حلال
بين ويفهم ذلك من كثير من الاخبار كقوله ع الرياء اخفى من دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء
على الصخرة الصماء وما ورد انه شرك خفي او يقال ان المراد من الهلاك غير العقوبة بل آثار الحرام
الواقعي المترتبة عليه التي لا تنفك عنه او لا تكاد تنفك عنه والله اعلم الثاني يدل على
ان الحكم على ثلاثة وهذا موافق لمذهب المجتهدين من انه حلال بين وحرام بين وشبهة
مكروهة واما عند الاخباريين فالحكم عندهم اذ يدل من ثلثة ان قال بان مال الغاصب
والسارق شبهة وكذا كون امرأة اختا من الرضاعة شبهة وغير ذلك مما ورد التنزه عنه
والاحتياط فيه من الشرع وان لم يقل بذلك وقال بان هذا حلال كما صرح به بعضهم ففيه

او ترك مدر

انه كيف يكون هذا حلالاً بيناً وما لا نص فيه من جميع ما خلق الله لنا يكون حراماً ووجب الاجتناب
وهذا عجيب المثالث انه شامل للشبهة في موضوع الحكم وما احتمل الوجوب وغير الحرمة من الاحكام
فيما يقولون فيها هو الجواب للمجتهدين الرابع ان كون ما نص فيه شبهة اول الكلام فان في
واحد من الادلة السابقة ما يكفي في خروجه عن الشبهة فضلاً عن جميعها سيما التواتر ولا
جماع اما من الظاهر من اخبار اخر ان الشبهات لا عقاب على ارتكابها منها ما رواه علي بن محمد
الخزاز بسنده الى الحسن ع انه قال في جملة حديث له ان في حلالها حساباً وفي حرامها عقاباً
وفي الشبهات عتاباً فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالاً قدرهنت فيه وان كان حراماً
لم تكن اخذت من الميتة وان كان لعتاب فان العتاب يصير السادس انه لا يقاوم ادلة
المجتهدين فضلاً عن ان يترجح عليها السابع انه ورد نصوص كثيرة في ان الشبهة في
موضوع الحكم شبهة جزماً لا شبهة فيها وان الاجتناب عنها مهما امكن سيما في الفروج
بل ورد في صحيحة عبد الرحمن المصرح بان الجهل بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوعه ثم
اعلم ان جمعاً من المجتهدين فرقوا في شبهة موضوع موضوع الحكم بين المحصور وغيره و
حكموا بالمنع في الاول بناء على ان الحكم بحلية المجموع سيلزم الحكم بحلية ما هو حرام
قطعاً وطهارة ما هو نجس جزماً كالاناءين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين
الذين احدهما غصب لا شبهة فيه وان حكمنا ان احدهما بعينه حرام او نجس فهو ترجيح بغير
مرجح شرعي والنصوص وردت في الاناءين ونظايرها كما قالوا والفرق بين المحصور وغير
المحصور ان المحصور ينافي التي عن الكل بحيث لا يلزم الحرج المنفي وغيره بخلافه فيه
وذلك لان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما حيث امكن الامتثال بترك المحتملات
من باب مقدمة الواجب يكون مكلفاً به وحيث لا يمكن لعدم تأتي الجميع وعدم الترجيح الترجيح
لا يكون مكلفاً به ايضاً وايضاً المحصور يتحقق عادة بارتكاب جميع محتملاته فيتحقق اليقين
باستعمال الحرام او النجس واما غير المحصور فلا يتحقق عادة العلم للمكلف الواحد بانه

ارتكب الجميع

بانه ارتكب الجميع حتى يحصل اليقين بارتكاب الحرام والنجس وكون المكلفين بجميعهم ارتكبوا الجميع لا يضر
لان كلاً منهم مكلف بعلم نفسه وحيث لا علم فلا تكليف كما هو الحكم في وجدان المني في الثوب
المشترك لعدم علم كل واحد منهما بوقوع التكليف وتعلقه به بخلافه في شخص واحد
او ثوبين مطلقاً يكون احدهما نجس والمكلف عالم بذلك فان علمه بذلك يوجب عليه التجنب
تجنب اليقيني ولا يحصل اليقين بامتثال هذا التكليف الا باجتنابهما عنهما والتنزه عنهما
جميعاً وايضاً يظهر من الاخبار ان النجاسة مثلاً لا يجب من اول الامر الفحص عنها في انها هل
بلغت توبه ام لا ولا يجب عند ذلك عند امارة محتملة ايضاً بل متى علم بها يجب
الاتقاء والتنزه عنها والا فلا وفي غير المحصور لا يحصل العلم غالباً بان النجاسة وقعت
فيها بحيث يكون نسبتها الى الكل على السوية بحيث يصير الكل مقدوراً مقدمة للترك
حين الخطاب فتأمل مع ان الاجماع واقع على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور
مضافاً الى ان مدار المسلمين في الاعصار والامصار على ذلك وبالجملة ان ادلة اصالة
البراءة وغيرها مما ذكر شامل لما هو مثل وجدان المني المذكور لعدم العلم بالتكليف
اصلاً والشبهة في غير المحصور وغيرها لعدم العلم في كل واحد منها واما العلم بالكلي الاجمالي
بينها فلا يقاوم تلك الادلة بحيث يخصصها ويخرج جميع الافراد الغير المحصورة منها
ويدخلها في الحرام والنجس بان يقال العلم بالتكليف بكل واحد واحد حاصل من حيث كونه
مقدمة للواجب لما ذكر من لزوم تكليف ما لا يطاق او الحرج مع ان الخاص لا بد ان يكون
اقوى من العام حتى يغلب عليه ويخصصه على انه لا اقل من التساوي اجماعاً كما عرفت
وهو فيما نحن فيه محل تأمل واما الشبهة في المحصور فليس بداخل فيما لا يعلم حتى يشمله ادلة
الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثال الامر باجتنابهما قطعاً للعموم
والامتثال ممكن وخال عن الحرج ولا ينافي الا بترك المجموع فاحدهما حرام او نجس
والثاني يجب اجتنابه من باب المقدمة والامور الواجبة كلها كلياً والامتثال يتحقق

كلاً وهو الظ

بافرادها وان كانت الخصوصية لا مدخل لها في الوجود لكن لا بد من ارتكابها لكونها شرطا للوجود هذا كما
انه من يعلم ان عليه فائتة ولا يدري انها الصبح او الظهر او انها اي الخمس تكون فان الواجب اتيان
بالكل لتحصيل الامتثال اقول ان هذه قاعدة وجيهة الا انه ورد في الذي فيه الحلال والحرام
انه حلال حتى يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن ابي عبيدة عن الباقر ع جواز الشراء من العامل
الذي يعلم انه ياخذ اكثر من الحق حتى يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن احدهما عن شراء الخيانة
والسرقة وقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا وفي الموثق عن
اسحاق بن عمار جواز الاشتراء من العامل الذي يظلم ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا الى غير ذلك
وورد في المال المختلط اخراج الخمس وحلية الباقي وعام تفاصيل هذه الامور في كتب الفقه
والاولى والاحوط التجنب من الشبهات مهما امكن لا سيما في الفتاوى وينبغي عدم الاتكال
على اصل البراءة مهما امكن لان ما ورد في الاحتياط في غاية الكثرة والشدة ولانه احد
بطريق النجاة الواقعي سيما في زمان الحيرة وخصوصا بعد ملاحظة العمومات وشمولها
لما يقع فيه الاحتياط وان كان الاتكال على اصل البراءة لا مانع منه اصلا لكن
في مثل دوران المراة بين كونها بنتا او زوجة وامثالها يجب الاجتناب وكذا في
الماكول لا مثل كون احد الاناءين فيه السم المهلك جزما ولم يعرف وامثال ذلك
والله هو الهادي لسبيل النجاة واما ما ورد فيه نصان متعارضان فالاظهر فيه
التخيير لكثرة ما ورد فيه من الاخبار الدالة عليه وموافقتها للاصل وقوة
دلالتها واما ما دل على التوقف فيحمل على الاستحباب او على صورة امكان الرجوع
الى الامام ع او في حقوق الناس عدم معارضته لما دل على التخيير لما ذكر لكن الاحتياط
كما ذكر وان كان محتمل الوجوب وعدم الحرمة واما محتملهما فقيل ان الاحوط فيه الترك
لظاهر الادلة ولان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وفيه ما فيه لكن الفقهاء
في صلوة الفريضة يقدمون جانب الوجوب والفعل ولعله لنهاية شدة وجوبها

وكونها

وكونها كالاصل لكل واجب بعد اصول الدين ثم اعلم انه ذكر لصحة التمسك باصالة البراءة
شروط الاول ان لا يكون مثبتا للتكليف من جهة اخرى وهو ظاهر وقد مر وجهه الثاني
ان لا يكون في مقام الاضرار بمسلم او من في حكمه لعموم نفي الضرر الذي هو ثابت عقلا
وشرعا بل لا بد من الحكم بالتداول لو صدر من احد الثالث انه لا يكون التمسك فيه
جزء عبادة مركبة لانها توقيفية فلا يمكن التمسك في النفي بالاصل لان اشتغال
الذمة يقيني فلا يرتفع بمجرد الاحتمال ولان الاصل عدم كونه عبادة الا ان يقال
لا نسلم اشتغالها بان يدعى القدر اليقيني الذي يثبت من اجماع او غير ذلك وفيه
ان التكليف اذا وقع وتعلق بفعل مجمل فان لم يمكن الاتيان به فلا تكليف بل لا بد
من البيان وان امكن الاتيان به بارتكاب مقدمة لا مانع منها شرعا فح لا مانع من
التكليف به فالمقتضي موجود والمانع مفقود نعم لو وقع في ان المقدمة مانعة
ومبطلة لها ام لا فتكون من قبيل الاول ثم اعلم انه لا يجوز للمجتهد التمسك با
صل البراءة الا بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع في الادلة اجمع في تحصيل الحكم
فان لم يجد بعد ذلك دليلا اصلا او خرج عن حد التقصير جزما ساغ له التمسك به
فهو لا يعارض دليلا ابدا نعم يصلح لتاييد الدليل على الخلاف وانما قلنا لا يجوز ذلك
لان جملة الاحكام الشرعية على كثرتها ووفورها وبقائها الى يوم القيمة من ضروريات
الدين وان الانبياء من لدن ادم الى خاتم النبيين كل واحد منهم صاحب دين وتكاليف
واعمال يخاطب بها كافة امته فكل من دخل في دين يعلم ان فيه احكاما وتكاليف
يجب معرفتها والعمل بها بل هذه هو الفائدة من بعثة الرسول ص المعلومة للامة مع كثرة
ما ورد من الاوامر والتاكيدات في طلب معرفة الاحكام من الرسول ص والائمة ما ادعى
حد التواتر ووصل الى كل واحد واحد من الامة ففي الحقيقة نحن عالمون بتلك الاحكام
علما اجماليا وان لم نكن عارفين بتفاصيلها ومثلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا

وقال له امرتك باحكام كثيرة واودعتها في هذا الطومار فعليك بفتحه والنظر فيما فيه والعمل
به فح لا يمكننا التمسك باصل البراءة وترك العمل وكذلك حال العوام لا يمكنهم التمسك
بالاصل اصلا بل هم بذلك احق واولى ومن هذا ظهر لك دليل المجتهدين على القول
بعدم معذورية الجاهل بنفس الحكم الشرعي الا في المواضع التي استثنوها نعم
بعد بذل الجهد لو وقعت غفلة ناشئة من قصورهم لم يكن عليهم شيء من حيث الخطاب
لان ضروري مذهب الشيعة وكل العقلاء ان المؤاخذ بالتقصير لا بالقصور بل
الاشاعرة يقولون بذلك ايضا من جهة السمع فكل من المجتهد والعامي اذا سعى
في تحصيل حكمه على النهج المضروب له شرعا فقد ادى ما عليه وما حصله في سعيه
هو حكم الله الظاهري عليه طابق الواقع ام لا واما مع التقصير منه فالمشهور بين
المجتهدين عدم صحة عباداتهم طابقت الواقع ام لا ولغير المشهور تفاصيل في
المقام فلتطلب من مضانها هذا ما اردنا تحريره في هذه الرسالة وخلاصة
ما تمكنت من تناوله اليد القاصرة وقد وقع الفراغ في يوم الخامس من العشر الثاني
من الشهر الثالث من السنة الثانية من العشر العاشر من المائة الثانية من الالف
الثاني والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد خاتم النبيين وآله الطاهرين

وقد وقع الفراغ من كتابتها يوم الاحد في يوم ثمن عشر
في ربيع اول سنة الف ومئتين وثلاثة وعشرين
من الهجرة النبوية على صاحبها السلام على يد افقر
عبيد الله علما وعملا واكثرهم خطأ ورد الله الراجي
عفو ربه الكريم محمد ابن المرحوم ابراهيم بخل
عبدان المشرفتين اصلا والمنتظم
منزلا والنجف مسكنا ومدفنا
انشاء الله تعالى
وكان الفراغ في بلد المحروسة
المشهد الغروي